RICHARD H. POPKIN

LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO DESDE ERASMO HASTA SPINOZA

Traducción de

JUAN JOSÉ UTRILLA

RICHARD H. POPKIN

LA HISTORIA DEL ESCEPTICISMO DESDE ERASMO HASTA SPINOZA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1979
Primera edición en español, 1983

Creative Commons

Título original:
The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza
© 1979, Richard H. Popkin
Publicado por University of California Press, Berkeley
ISBN 0-520-03876-2

D. R. © 1983, Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-1247-7

Impreso en México

Con amor a JULIE, JERRY,
MAGGI y SUE
y dedicado a la memoria
de IMRE LAKATOS

RECONOCIMIENTOS

ESTE estudio se ha desarrollado durante los últimos diez años, y no sólo representa los resultados de los descubrimientos del autor, sino también los resultados de la ayuda, el consejo y el aliento de muchas personas e instituciones; por tanto, gran placer me causa aprovechar esta oportunidad para poder dar las gracias a quienes en varias formas me han dado tan generosa ayuda.

Ante todo, deseo expresar mi agradecimiento al Departamento de Estado de los Estados Unidos, que me concedió becas Fulbright Research para la Universidad de París en 1952-1953, y para la Universidad de Utrecht en 1957-1958, y a la American Philosophical Society, que me concedió becas en 1956 y 1958 para efectuar mis investigaciones en Francia e Italia. Gracias a estas becas, pude tener la oportunidad de examinar y estudiar muchos materiales que no se hallan en este país [Estados Unidos] y pude disponer de periodos libres de mis deberes de enseñanza, para concentrarme en la preparación de este estudio.

Desde la primera edición de esta obra, he recibido becas del American Council of Learned Societies, la Alexander Kohut Foundation, la John Simon Guggenheim Foundation, la American Philosophical Society, la Memorial Foundation for Jewish Culture y la National Endowment for the Humanities, que me han ayudado a ensanchar mis conocimientos y mi comprensión del escepticismo moderno.

Estoy sumamente agradecido, asimismo, a las muchas bibliotecas de los Estados Unidos y de Europa que me han permitido emplear sus instalaciones, especialmente la Bibliotheque Nationale de París, la British Library, la Biblioteek van de Universiteit van Utrecht, la Biblioteca Laurenziana de Florencia, la Rijksbiblioteek de La Haya, la Biblioteca de la Universidad de Amsterdam, el Institut Catholique, de la Biblioteca de Toulouse, la Newberry Library, de Chicago, la University of California, San Diego

Library, la Henry Huntington Library, la William Andrews Clark Library of University of California, Los Ángeles y la Olin Library de la Washington University, St. Louis.

Tengo una especial deuda de gratitud para con el Instituto Filosófico de la Universidad de Utrecht y con sus miembros, los profesores Cornelia De Vogel y Karl Kuypers, por su bondad al haber logrado que este estudio apareciera en la serie del Instituto. Estoy feliz de tener este nexo permanente con la Universidad de Utrecht, donde pasé un año tan grato y provechoso en 1957-1958, y espero que este estudio constituya una indicación parcial de la gratitud que siento hacia la Universidad de Utrecht y sus filósofos.

También tengo una gran deuda para con la State University de Iowa, y con el finado decano Walter Loechwing del Graduate College, por su generosidad al poner a mi disposición tiempo, materiales y fondos para completar este estudio.

Debo mi primer conocimiento e interés en el escepticismo y el papel que desempeñó en la filosofía moderna a mis maestros, especialmente a los profesores John H. Randall y Paul O. Kristeller, de la Columbia University, y Charles W. Hendel, de la Yale University. Alentado por el profesor Paul Weiss, de Yale, me atreví a esbozar mis opiniones en una serie de artículos que aparecieron en la *Review of Metaphysics.* Vaya mi agradecimiento a los muchos sabios que pacientemente discutieron conmigo temas acerca de la historia del escepticismo, y que me dieron su consejo y aliento para esta obra. Entre otros, deseo dar las gracias al finado abate Robert Lenoble, al finado padre Julian-Eymard d'Angers, al padre Paul Henry, al finado profesor Alexandre Koyré, al profesor Herbert Marcuse, al finado profesor Bernard Rochot, a los profesores Leonora Cohen Rosenfield, André-Louis Leroy, René Pintard, Jean Orcibal, Henri Gouhier y Jean Grenier, al finado Imre Lakatos, al finado Paul Schrecker, al finado Giorgio Tonelli, a Paul O. Kristeller (que hizo muchas válidas sugestiones sobre el manuscrito de este estudio), a Paul Dibon, J. Tans, a la finada C. Louise Thijssen-

Schoute y a Elisabeth Labrousse. No hay duda de que muchas de estas personas no están de acuerdo con algunas de las conclusiones a las que he llegado, pero sus discusiones conmigo han sido inapreciables, ayudándome a aclarar y desarrollar mis ideas. Asimismo, deseo dar las gracias a algunos de mis ex alumnos y colegas que me han ayudado, especialmente a los profesores Graham Conroy, George Arbaugh, Richard Watson, Florence Weinberg, Philip Cummins, Harry M. Bracken y Theodore Waldam, que se hallaban en la State University of Iowa cuando empecé a escribir esta obra.

Estoy sumamente agradecido al señor John Lowenthal y a mi esposa, Juliet, que me han ayudado enormemente en cuestiones de formación del manuscrito. Y deseo expresar mi agradecimiento a la señora Mildred Keller y a la señorita Joan Jones por sus arduos esfuerzos al mecanografiar la versión final del manuscrito original. También deseo dar las gracias a Melanie Miller por mecanografiar el nuevo material para esta edición.

Tampoco quiero dejar de expresar mi agradecimiento al *Modern Scoolman,* al *Journal of Philosophy* y al *Archiv für Reformations geschichte,* por su autorización para emplear parte del material que publiqué en otros estudios.

Por último, y de la mayor importancia, deseo dar las gracias a mi familia –mi esposa Juliet y mis hijos Jeremy, Margaret y Susan– por su fortaleza y paciencia a través de todas las pruebas, tribulaciones y viajes del autor y su manuscrito. Sin su afecto, bondad y disposición al sacrificio, nunca habría podido completarse este estudio. Sólo puedo esperar que el estudio sea digno de todas las dificultades que les ha causado.

También deseo dar las gracias a los profesores Donald Frame de Columbia University, John Watkins de la University of London, y a varios críticos, entre otros, que me han llamado la atención hacia varios aspectos que requerían revisión.

25 de junio de 1963, La Jolla, California
Febrero de 1979, St. Louis Missouri

PREFACIO

El escepticismo como visión filosófica, y no como serie de dudas concernientes a las creencias religiosas tradicionales, tuvo sus orígenes en el antiguo pensamiento griego. En el periodo helenístico, las diversas observaciones y actitudes escépticas de los primeros pensadores griegos se desarrollaron en un conjunto de argumentos para establecer si 1) no era posible ningún conocimiento, o 2) si la evidencia era insuficiente e inadecuada para determinar si era posible algún conocimiento, y, por tanto, que había que suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al conocimiento. La primera de estas opiniones es llamada escepticismo académico; la segunda, escepticismo pirroniano.

El escepticismo académico, llamado así porque fue formulado en la Academia Platónica en el siglo III a.C., se desarrolló a partir de la observación socrática, "Sólo sé que no sé nada". Su formulación teórica se atribuye a Arcesilao, *c.* 315-241, a.C., y a Carnéades, *c.* 213-129 a.C., que elaboraron una serie de argumentos dirigidos básicamente contra las afirmaciones de conocimiento de los filósofos estoicos, para mostrar que no podía conocerse nada. Tal como estos argumentos han llegado hasta nosotros, especialmente en los escritos de Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín, el objetivo de los filósofos escépticos académicos era mostrar, mediante un grupo de argumentos y acertijos dialécticos, que los filósofos dogmáticos (es decir, los filósofos que aseguraban conocer *alguna* verdad acerca de la verdadera naturaleza de las cosas), no podían conocer con absoluta certidumbre las proposiciones que afirmaban conocer. Los académicos formularon una serie de dificultades para mostrar que la información que obtenemos por medio de nuestros sentidos puede ser engañosa, que no podemos estar seguros de que nuestro razonamiento es fidedigno, y que no poseemos criterios ni

normas garantizadas para determinar cuál de nuestros juicios es verdadero o falso.

El problema básico en cuestión es que cualquier proposición que equivalga a aseverar algún conocimiento acerca del mundo contiene ciertas afirmaciones que van más allá de los informes puramente empíricos de lo que nos parece que se trata. Si poseyéramos algún conocimiento, esto significaría para los escépticos que conocíamos una proposición, aseverando alguna afirmación no empírica, o transempírica, de la que estábamos seguros que no podía ser falsa. Si la proposición pudiera ser falsa, entonces no merecería el nombre de conocimiento, sino tan sólo el de opinión, es decir, que así podría ser. Y como la evidencia de cualquier proposición semejante estaría basada, según los escépticos, en información sensorial o en razonamiento, y como estas dos fuentes hasta cierto grado no son dignas de fe, y como no existe o no se conocen ningún criterio último o garantizado del verdadero conocimiento, entonces siempre queda alguna duda de que cualquier proposición no empírica o transempírica sea absolutamente cierta y por ende constituya un conocimiento verdadero. Como resultado, los escépticos académicos dijeron que nada es cierto. La mejor información que podemos obtener sólo es probable, y debe juzgarse de acuerdo con las probabilidades. Por consiguiente, Carnéades desarrolló un tipo de teoría de la verificación y un tipo de probabilismo un tanto similar a la teoría del "conocimiento" científico de los pragmáticos y positivistas de hoy.

El escepticismo de Arcesilao y de Carnéades dominó la filosofía de la Academia Platónica hasta el siglo I a.C. En el periodo de los estudios de Cicerón, la Academia pasó del escepticismo al eclecticismo de Filón de Larissa y Antíoco de Ascalón. Los argumentos de los académicos subsistieron principalmente por la presentación que de ellos hizo Cicerón en sus *Academica* y *De Natura Deorum*, y por su refutación en la obra de San Agustín *Contra Académicos*, así como en el sumario hecho por Diógenes Laercio; sin embargo, la sede de la actividad escéptica se trasladó

de la Academia a la escuela de los escépticos pirrónicos, que probablemente estuvo asociada con la escuela Metódica de Medicina, en Alejandría.

El movimiento pirrónico atribuye sus comienzos a la legendaria figura de Pirrón de Elis, *c.* 360-275 a.C., y a su discípulo Timón, *c.* 315-225 a.C. Las cosas que se cuentan de Pirrón indican que no era un teorizante, sino, en cambio, un ejemplo vivo del completo dubitativo, del hombre que no se compromete con ningún juicio que vaya más allá de lo que simplemente indiquen las apariencias. Sus intereses parecen haber sido básicamente éticos y morales, y en este campo trató de evitar la infelicidad que puede deberse a la aceptación de teorías de valor, y a juzgar de acuerdo con ellas. Si tales teorías de valor resultaran dudosas en algún grado, aceptarlas y aplicarlas sólo podría conducir a la angustia mental.

El pirronismo, como formulación teórica del escepticismo, es atribuido a Enesidemo, *c.* 100-40 a.C. Los pirrónicos consideraban que tanto los dogmáticos como los académicos aseveraban demasiado, un grupo diciendo "Algo puede conocerse", el otro diciendo "Nada puede conocerse". En cambio, los pirrónicos propusieron suspender el juicio en todas las cuestiones en que pareciese haber pruebas conflictivas, incluso la cuestión de si podía saberse algo o no.

Edificando sobre el tipo de argumentos desarrollados por Arcesilao y por Carnéades, Enesidemo y sus sucesores compilaron una serie de "tropos" o modos de proceder para producir suspensión de juicio sobre varias cuestiones. En los únicos textos que se han conservado del movimiento pirrónico, los de Sexto Empírico, se presentan en grupos de diez, ocho, cinco y dos tropos, y cada conjunto ofrece las razones por las que se debe suspender el juicio acerca de toda pretensión de conocimiento que pase de las apariencias. Los escépticos pirrónicos trataban de no comprometerse en ninguna cuestión, ni siquiera la de si sus propios argumentos eran válidos. Para ellos, el escepticismo era una capacidad o actitud mental de oponer la evidencia, en pro y en contra, acerca de toda

cuestión sobre lo que no era evidente, de tal manera que se pudiese suspender el juicio sobre ella. Este estado mental conducía entonces al estado de *ataraxia,* quietud o imperturbabilidad, en que el escéptico ya no se preocupaba ni interesaba por lo que estuviese más allá de las apariencias. El escepticismo era una cura de la enfermedad llamada dogmatismo o precipitación; pero, a diferencia del escepticismo académico, que llegaba a una conclusión negativa dogmática a partir de sus dudas, el escepticismo pirroniano no hacía tal afirmación, limitándose a decir que el escepticismo es una purga que lo elimina todo, incluso él mismo. Así pues, el pirrónico vive indogmáticamente, siguiendo sus inclinaciones naturales, las apariencias de que está consciente y las leyes y costumbres de su sociedad, sin comprometerse nunca con ningún juicio acerca de ellas.

El movimiento pirrónico floreció por los alrededores del año 200 d.C., fecha aproximada en que vivió Sexto Empírico, y tuvo su principal auge en la comunidad médica que rodeaba a Alejandría, como antídoto a las teorías dogmáticas, positivas o negativas, de otros grupos médicos. Su posición ha llegado hasta nosotros principalmente en los escritos de Sexto Empírico, en sus *Hipotiposis (Lineamientos del pirronismo),* y en la obra, más extensa, *Adversus mathematicos,* en que toda clase de disciplinas, desde la lógica y las matemáticas hasta la astrología y la gramática, son sometidas a una devastación escéptica.

Las dos posiciones escépticas tuvieron, al parecer, muy poca influencia en el periodo poshelenístico. La opinión pirrónica parece haber sido casi desconocida en el Occidente, hasta su redescubrimiento en el siglo XVI, y la opinión académica al parecer fue principalmente conocida y considerada en la forma en que la trató San Agustín. Antes del periodo que estudiaremos, hay ciertas indicaciones de un *motif* escéptico, sobre todo entre los teólogos antirracionales, judíos, mahometanos y cristianos. Este movimiento teológico, que en Occidente culminó en la obra de Nicolás de Cusa en el siglo XV, se valió de muchos de los argumentos escépticos para socavar la confianza en

el enfoque racional a la verdad y el conocimiento religiosos.

El periodo que trataré, 1500-1675, ciertamente no es el único periodo que ha ejercido una repercusión escéptica sobre el pensamiento moderno. Antes y después de este intervalo pueden encontrarse influencias importantes de los antiguos pensadores escépticos. Pero yo afirmo que el escepticismo desempeña un papel especial y diferente en el periodo que va desde la Reforma hasta la formulación de la filosofía cartesiana; un papel especial y diferente, debido a que la crisis intelectual producida por la Reforma coincidió en el tiempo con el redescubrimiento y reaplicación de los argumentos de los antiguos escépticos griegos. En el siglo XVI, con el descubrimiento de manuscritos de Sexto, hay una reanudación del interés en el escepticismo antiguo y en la aplicación de sus ideas a los problemas de la época.

La selección de Erasmo como punto de partida de este estudio no se ha hecho porque haya alguna prueba de que fue el primero en reintroducir materiales escépticos griegos sino, antes bien, porque un problema planteado en su controversia con Lutero es ejemplo de la cuestión decisiva de los tiempos, a la cual se aplicaron los antiguos argumentos y teorías escépticas.

El hincapié que hacemos en este estudio en la renovación de interés y consideración de los textos de Sexto Empírico no pretende menospreciar ni pasar por alto la función colateral desempeñada por autores antiguos como Diógenes Laercio o Cicerón al hacer que las opiniones escépticas clásicas llamaran la atención de los pensadores de los siglos XVI y XVII. Empero, los escritos de Sexto parecen haber desempeñado un papel especial y predominante para muchos de los filósofos, teólogos y hombres de ciencia aquí considerados, y Sexto parece haber sido la fuente, directa o indirecta, de muchos de sus argumentos, conceptos y teorías. Sólo en las obras de Sexto aparece una presentación completa de la posición de los escépticos pirrónicos, con todas sus armas dialécticas enfocadas contra otras tantas teorías filosóficas. Ni las presentacio-

nes del escepticismo académico que se encuentran en Cicerón y en San Agustín, ni los resúmenes de ambos tipos de escepticismo, académico y pirrónico, que vemos en Diógenes Laercio, eran lo bastante ricos para satisfacer a quienes se interesaban en la crisis escéptica del Renacimiento y la Reforma. Por tanto, pensadores como Montaigne, Mersenne y Gassendi buscaron en Sexto materiales para enfrentarse a los problemas de su propia época. Y, por consiguiente, se puede describir mejor la crisis como *crise pyrrhonienne* que como *crise academicienne*. Para finales del siglo XVII, el gran escéptico Pierre Bayle, reflexionando, pudo ver la reintroducción de los argumentos de Sexto como el comienzo de la filosofía moderna. La mayoría de los escritores del periodo que consideramos emplean el término "escéptico" como equivalente de "pirrónico", y a menudo aceptan la opinión de Sexto, de que los escépticos académicos no eran verdaderos escépticos sino, en realidad, dogmáticos negativos. (A este respecto, notemos que el escéptico de finales del siglo XVII, Simon Foucher, se propuso reanimar el escepticismo académico, y trató de defenderlo de tales cargos.)

El periodo de la historia del escepticismo considerado en este volumen llega hasta el escepticismo irreligioso de Spinoza y su ferviente oposición al escepticismo epistemológico. Mi razón para limitar de esta manera el estudio es que yo creo que el escepticismo desempeñó básicamente una función hasta esta época, y otra después de ella. El hiperescepticismo de Descartes, incluido en su hipótesis del demonio, inauguró una nueva fase de la historia del escepticismo, fase que había de ser desarrollada por Pascal, Bayle, Huet y después Hume y Kierkegaard. También la refutación del escepticismo hecha por Descartes hizo que los escépticos volvieran su ataque contra su sistema, y no contra sus enemigos tradicionales. Por consiguiente, hubo que alterar los argumentos escépticos, adaptándolos al nuevo enemigo, y en la última parte del siglo XVIII, el escepticismo cambió, de antiescolástico y antiplatónico, a anticartesiano. Spinoza ofreció la que sería una de las respuestas habituales al escepticismo mo-

derno. También llevó el método escéptico de Descartes al ámbito del pensamiento religioso, con resultados devastadores. Desde Spinoza, una de las principales funciones del escepticismo ha sido oponerse a la religión tradicional.

Cuando escribí el prefacio original de esta obra, hace quince años, preví que tendría que escribir una serie de estudios de la historia del curso subsiguiente del escepticismo epistemológico, incluyendo a los principales pensadores que desempeñan una función en este desarrollo, desde Spinoza, pasando por Hume y Kant, hasta Kierkegaard. Gran parte de este material ha sido examinado en estudios míos, de mis estudiantes y de otros. Así pues, no estoy seguro de que dichos volúmenes sean muy necesarios. Mi propio interés ha pasado al estudio de la historia del escepticismo religioso. Tengo la intención de seguir este volumen con otro acerca de Isaac La Peyrère y su influencia, y otro sobre milenarismo, mesianismo y escepticismo.

En este estudio, dos términos claves serán "escepticismo" y "fideísmo", y deseo ofrecer una indicación preliminar sobre cómo deben entenderse estos términos en el contexto de la obra. Como el término "escepticismo" ha sido asociado en los dos últimos siglos con la incredulidad, especialmente la incredulidad en las doctrinas centrales de la tradición judeo-cristiana, al principio puede parecer extraño leer que los escépticos de los siglos XVI y XVII aseguraban, casi unánimemente, que eran sinceros creyentes en la religión cristiana. Más adelante veremos si lo eran o no; pero la aceptación de ciertas creencias no contradice en sí misma su supuesto escepticismo, ya que escepticismo significa una visión filosófica que plantea dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que puedan ofrecerse para justificar alguna proposición. El escéptico, sea en la tradición pirrónica o en la académica, desarrolló argumentos para mostrar o sugerir que la evidencia, razones o pruebas empleadas como fundamentos de nuestras diversas creencias no eran enteramente satisfactorias. Luego, los escépticos recomendaron la sus-

pensión de juicio sobre la cuestión de si estas creencias eran ciertas; sin embargo, aún se pueden mantener las creencias, pues toda clase de factores persuasivos no deben tomarse como evidencia adecuada de que la creencia era cierta.

Por tanto, "escéptico" y "creyente" no son clasificaciones opuestas. El escéptico está planteando dudas acerca de los méritos racionales o evidenciales de las justificaciones dadas a una creencia; duda de que se hayan descubierto o puedan descubrirse razones necesarias y suficientes para mostrar que alguna creencia en particular tenga que ser verdad y no pueda ser falsa. Pero el escéptico, como cualquier otro, puede aceptar varias creencias.

Aquellos a quienes clasifico como fideístas son personas escépticas con respecto a la posibilidad de que alcancemos el conocimiento por medios racionales, sin que poseamos algunas verdades básicas conocidas por fe (por ejemplo, verdades no basadas en alguna evidencia racional). Así, por ejemplo, el fideísta puede negar o dudar de que puedan ofrecerse razones necesarias y suficientes para establecer la verdad de la proposición "Dios existe", y sin embargo, el fideísta puede decir que sólo puede saberse que la proposición es cierta si poseemos alguna información por medio de la fe, o si creemos en ciertas cosas. Muchos de los pensadores a quienes yo deseo clasificar como fideístas sostuvieron que, o bien había factores persuasivos, que podían inducir una creencia, pero *no probar ni establecer* la verdad de lo que se cree, o bien que después que se ha encontrado o aceptado la propia fe, pueden encontrarse razones para explicar o aclarar lo que se cree, sin probarlo ni establecerlo.

El fideísmo abarca un grupo de posibles opiniones, que van desde: 1) la de una fe ciega que niega a la razón toda capacidad de llegar a la verdad, o de hacerla verosímil, y que fundamenta toda certidumbre en una adherencia completa e incondicional a algunas verdades reveladas o aceptadas, hasta 2) la que da a la fe prioridad sobre la razón. Esta última idea niega a la razón toda certidum-

bre completa y absoluta de la verdad anterior a la aceptación de alguna proposición o proposiciones por fe (es decir, admitir que *todas* las proposiciones racionales son dudosas, hasta cierto grado, antes de aceptar algo por fe), aun cuando la razón pueda desempeñar alguna función relativa o probable en la búsqueda o explicación de la verdad. Me parece que en estas posibles versiones de fideísmo hay un núcleo común, a saber, que el conocimiento, considerado como información que no puede ser falsa acerca del mundo, es inalcanzable sin aceptar algo por fe, y que independientemente de la fe, pueden plantearse dudas escépticas acerca de toda supuesta afirmación de conocimiento. Algunos pensadores, por ejemplo Bayle y Kierkegaard, han hecho presión sobre el elemento de fe, insistiendo en que no puede haber ninguna relación entre lo que se acepta por fe y cualquier evidencia o razón que pueda darse de los artículos de fe. Pierre Jurieu, que primero fue colega de Bayle y luego su enemigo, resumió esto al afirmar, *Je le crois parce que je veux le croire* [Lo creo porque quiero creerlo]. No se piden ni se buscan más razones, y lo que se acepta por fe puede estar en oposición a lo que es razonable o hasta demostrable. Por otra parte, pensadores como San Agustín y muchos de los agustinianos han insistido en que pueden darse razones de la fe *después* de que la hemos aceptado, y de que razones que pueden producir la fe pueden darse *antes* de la aceptación de la fe, pero no demuestran la verdad de lo que se cree. Yo clasifico como fideístas a las opiniones agustinianas y kierkegaardianas, ya que ambas reconocen que no pueden encontrarse ni establecerse verdades indudables sin algún elemento de fe, sea religiosa, metafísica o de otra índole.

El sentido que estoy empleando corresponde, en mi opinión, al de muchos escritores protestantes que clasifican a San Agustín, Lutero, Calvino, Pascal y Kierkegaard como fideístas. Algunos escritores católicos, como mi buen amigo el finado padre Julien-Eymard d'Angers, creen que el término "fideísta" debe limitarse a quienes niegan a la razón todo papel o función en la búsqueda de la verdad,

antes y después de la aceptación de la fe.[1] En este sentido, San Agustín y acaso Pascal (y algunos intérpretes dirían, quizá Lutero, Calvino y hasta Kierkegaard) ya no podrían clasificarse como fideístas.

La decisión de cómo definir la palabra "fideísmo" es en parte terminológica y en parte doctrinal. La palabra puede ser definida, obviamente, de varias maneras, para que corresponda a distintos usos. Pero en la decisión de precisar qué significa el término interviene una distinción básica entre el pensamiento protestante reformado y el del catolicismo romano, ya que éste ha condenado al fideísmo como herejía, considerándolo como una falla básica del protestantismo, en tanto que los protestantes no liberales han afirmado que el fideísmo es un elemento básico del cristianismo fundamental, elemento que surge en las enseñanzas de San Pablo y San Agustín. Aunque el empleo que yo le doy corresponde más al de los escritores protestantes que al de los católicos, no intento así prejuzgar el asunto en cuestión, ni pasarme a un bando de preferencia sobre el otro. Al emplear el significado de "fideísmo" que yo empleo, he seguido un uso bastante común de la literatura en inglés. Además, creo yo que este uso hace resaltar más el elemento escéptico implícito en la visión fideísta, concebida en términos generales. No obstante, es obvio que si las clasificaciones "escéptico" y "fideísta" se definieran de otra manera, entonces varias figuras a las que yo clasifico así tendrían que quedar clasificadas de manera totalmente distinta.

En este estudio, la antítesis de escepticismo es "dogmatismo", la opinión de que puede mostrarse una evidencia para establecer que al menos una proposición no empírica no puede ser falsa. Como los escépticos a los que consideraremos aquí, creo yo que pueden arrojarse dudas sobre cualesquiera de tales pretensiones dogmáticas, y que tales pretensiones se basan, en última instancia, en

[1] El padre Julien-Eymard d'Angers analizó algunos de nuestros desacuerdos a este respecto en su crítica de este estudio, en *XVII^e Siècle*, núms. 58-59 (1963), pp. 105-109.

algún elemento de fe, y no en la evidencia. De ser así, toda opinión dogmática se vuelve hasta cierto punto fideísta. Empero, si esto fuera demostrable, entonces el escéptico estaría seguro de algo, y se volvería dogmático.

Las simpatías del autor están del lado de los escépticos que ha estudiado; pero al mostrar cómo ciertos elementos de su visión condujeron al tipo de escepticismo sostenido por Hume, no es mi intención abogar por este resultado particular del desarrollo del *nouveau Pyrrhonisme* [nuevo pirronismo]. En realidad, siento mayor afinidad con quienes se valieron de las visiones escéptica y fideísta de los *nouveaux Pyrrhoniens* con propósitos religiosos, antes que seculares, y he tratado de hacer resaltar esto en otros estudios.

Por la dificultad de conseguir algunas de las fuentes materiales en este país, y por el tiempo limitado que pude pasar trabajando en las grandes bibliotecas de Europa, he tenido que depender más de lo que yo hubiese querido de traducciones (ya fuesen antiguas, y de años recientes) y, en algunos casos, he tenido que depender de citas de estudios modernos, que no tuve oportunidad de verificar. Sin embargo, espero que el lector considere este estudio como un intento inicial por revelar el papel del escepticismo en el pensamiento moderno, y que otros seguirán adelante, corrigiendo los defectos o deficiencias que puedan encontrar aquí.

I. LA CRISIS INTELECTUAL DE LA REFORMA

UNA DE LAS principales vías por las cuales entraron las opiniones escépticas de la antigüedad en el pensamiento renacentista tardío fue una querella central de la Reforma: la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó "la regla de fe". Esta discusión planteó uno de los problemas clásicos de los pirrónicos griegos, el problema del criterio de la verdad. Con el redescubrimiento, en el siglo XVI, de escritos del pirrónico griego Sexto Empírico, los argumentos y opiniones de los escépticos griegos llegaron a formar parte del meollo filosófico de las pugnas religiosas que por entonces estaban ocurriendo. El problema de encontrar un criterio de verdad, planteado inicialmente en las disputas teológicas, después surgió con relación al conocimiento natural, conduciendo a la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII.

Las opiniones de Martín Lutero y su lucha con Erasmo pueden considerarse brevemente como indicación de cómo fomentó la Reforma el nuevo problema. No estamos diciendo que el asunto surgió tan sólo en la época del rompimiento de Lutero con la Iglesia católica; en cambio, esa época constituye un punto de partida –arbitrario– para seguir la influencia escéptica en la formación del pensamiento moderno, época que no sólo señala el conflicto entre los criterios del conocimiento religioso de la Iglesia y de los reformadores, sino también el tipo de las dificultades filosóficas que había de generar el conflicto.

Sólo gradualmente fue desarrollándose Lutero, de reformador dentro de la estructura ideológica del catolicismo a jefe de la Reforma, que llegó a negar la autoridad de la Iglesia de Roma. En sus primeras protestas contra las indulgencias, la autoridad papal y otros principios católicos, Lutero arguyó en los términos del criterio aceptado de la Iglesia, que las proposiciones religiosas se juzgan por su conformidad con la tradición de la Iglesia, sus concilios y los decretos papales. En las *Noventa y cinco tesis,* y en su

carta al papa León X, trató de mostrar que, a juzgar por las normas de la Iglesia al decidir tales cuestiones, él tenía razón, y ciertas prácticas eclesiásticas y las justificaciones que de ellas se daban eran erróneas.

Sin embargo, en el Coloquio de Leipzig de 1519, y en sus escritos de 1520, *El Manifiesto a la Nobleza Alemana* y *Del cautiverio de Babilonia en la Iglesia,* Lutero dio el paso decisivo al negar la autoridad de la Iglesia en materia de fe y presentar un criterio radicalmente distinto del conocimiento religioso. Fue en este periodo cuando se desarrolló, de ser sólo un reformador más que atacaba los abusos y la corrupción de una burocracia decadente, a jefe de una revuelta intelectual que había de conmover los cimientos mismos de la civilización occidental.

Su rival en Leipzig, Johann Eck, nos cuenta con horror que Lutero llegó hasta negar la completa autoridad del Papa y los concilios, a afirmar que las doctrinas que han sido condenadas por los concilios pueden ser ciertas, y que los concilios pueden errar, pues sólo están compuestos por hombres.[1] En *El Manifiesto a la Nobleza Alemana,* Lutero fue más lejos aún, negando que el Papa pudiese ser la única autoridad en cuestiones religiosas. Afirmó, en cambio, que todo el cristianismo sólo tenía un Evangelio, un Sacramento, que todos los cristianos tienen "el poder de discernir y juzgar lo que es justo o injusto en materia de fe",[2] y que la Escritura es superior al Papa al determinar las opiniones y acciones religiosa apropiadas.[3] En *Del cautiverio de Babilonia,* Lutero dejó más en claro aún su básica negativa del criterio eclesiástico de conocimiento religioso:

> [...] vi que las opiniones tomistas, sean aprobadas por el Papa o por el concilio, siguen siendo opiniones y no se vuelven artículos de fe, aun si un ángel del cielo dijera lo contrario. Pues lo

[1] El relato hecho por Eck del Coloquio de Leipzig de 1519, tal como aparece en *Documentos de la Iglesia Cristiana,* ed. por Henry Bettenson, Nueva York y Londres, 1947, pp. 271-272.

[2] Martín Lutero, *El Manifiesto a la Nobleza Alemana,* tal como aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana,* p. 277.

[3] *Ibid.,* p. 277.

que se afirma sin la autoridad de la Escritura o de la revelación demostrada puede sostenerse como opinión, pero nadie está obligado a creer en ello.[4]

Y finalmente, Lutero aseveró su nuevo criterio en la forma más dramática cuando se negó a retractarse en la Dieta de Worms de 1521:

> Su Majestad Imperial y Sus Señorías exigen una respuesta sencilla. Hela aquí, llana y sin ambages. A menos que se me convenza de error por el testimonio de la Escritura o bien (ya que no confío en la autoridad no apoyada del Papa o de los concilios, pues es claro que a menudo han errado y a menudo han caído en contradicción) por manifiesto razonamiento se me convenza mediante las Escrituras a las que he apelado, y mi conciencia quede cautiva por la palabra de Dios, no puedo retractarme y no me retractaré de nada, pues ir contra nuestra conciencia no es seguro para nosotros ni depende de nosotros. Esto es lo que sostengo. No puedo hacer otra cosa. Que Dios me ayude. Amén.[5]

En esta declaración de libertad cristiana, Lutero dejó sentado su nuevo criterio del conocimiento religioso, el de que la conciencia está obligada a creer que lo que lee en la Escritura es cierto. A católicos como Eck, esto debió de parecerles totalmente increíble. Durante siglos, aseverar que una proposición afirmaba una verdad religiosa significaba que había sido autorizada por la tradición eclesiástica, por el Papa y por los concilios. Afirmar que estas normas podían ser falsas era como negar las reglas de la lógica. El rechazo de los criterios aceptados eliminaría la única base para poner a prueba la verdad de una proposición religiosa. Plantear siquiera la posibilidad de que tales normas pudiesen ser falibles era sustituirlas por otro criterio, por el cual podrían juzgarse las normas aceptadas y así, de hecho, negar toda la estructura por la cual se había determinado durante siglos la ortodoxia.

[4] Lutero, *El cautiverio babilónico de la Iglesia*, como aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 280.

[5] Lutero en la Dieta de Worms, como aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 285.

Una vez desafiado un criterio fundamental, ¿cómo saber cuál de las distintas posibilidades debe ser aceptada? ¿Sobre qué base defender o refutar las afirmaciones de Lutero? Adoptar una posición requiere otra norma, por la cual juzgar el punto en cuestión. Así, el rechazo de Lutero de las normas de la Iglesia, y su aseveración de su nueva norma para determinar la verdad religiosa, condujeron a un ejemplo bastante claro del problema del criterio tal como aparece en Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, II, cap. IV:

> Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio, debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda reducida así a una forma de razonamiento circular, el descubrimiento del criterio se vuelve imposible, ya que no les permitimos [a los filósofos dogmáticos] adoptar un criterio por suposición, mientras que si se ofrecen a juzgar el criterio por otro criterio, los obligamos a regresar *ad infinitum*.[6]

El problema de justificar una norma del conocimiento verdadero no surge mientras no se desafíe una norma. Pero en una época de revolución intelectual, como la que estamos considerando aquí, el sólo plantear el problema puede producir una insoluble *crise pyrrhonienne*, al ser explorados y funcionar los diversos gambitos de Sexto Empírico. La Caja de Pandora que Lutero abrió en Leipzig había de tener las consecuencias más trascendentales no sólo en teología, sino en todo el ámbito intelectual del hombre.

En defensa de una norma fundamental, ¿qué puede ofrecerse como prueba? El valor de la prueba depende del criterio, y no *viceversa*. Algunos teólogos, como San Ignacio de Loyola, trataron de cerrar la caja, insistiendo en "que podemos ser todos de la misma opinión y en conformidad con la propia Iglesia; si ella ha definido como negro, algo que a nuestros ojos parece blanco, de manera similar, he-

[6] Sexto Empírico, *Bosquejos pirrónicos*, traducidos por el rev. R. G. Bury (Cambridge, Mass., y Londres, 1939), Loeb Classical Library, Libro II, cap. IV, sec. 20, pp. 163-165.

mos de pronunciar que es negro".[7] Sin embargo, esto no justifica el criterio, sino que tan sólo muestra lo que es.

El problema persistió. Para poder reconocer la verdadera fe, se necesitaba un criterio. Pero, ¿cómo había de reconocerse el criterio *verdadero*? Los innovadores y los defensores de los antiguos se enfrentaban al mismo problema. Por lo general, trataron de resolverlo atacando el criterio de sus rivales. Lutero atacó la autoridad de la Iglesia, mostrando la incongruencia de sus opiniones. Los católicos trataron de mostrar lo poco digna de fe que es la propia conciencia, y la dificultad de discernir el verdadero significado de la Escritura sin la guía de la Iglesia. Ambos bandos advirtieron de la catástrofe –intelectual, moral y religiosa– que sobrevendría en caso de adoptar el criterio del otro.

Uno de los argumentos de los católicos durante toda la Reforma fue que el criterio de Lutero conduciría a la anarquía religiosa. Cada quien podría apelar a *su propia* conciencia, y afirmar que lo que parecía verdadero era verdadero. No quedaría ninguna norma eficaz de verdad. En los primeros años de la Reforma, el rápido desarrollo de toda clase de creencias nuevas, entre grupos tales como los profetas de Zwickau, los anabaptistas y los antitrinitarios pareció confirmar esta predicción. Los reformadores estaban continuamente ocupados tratando de justificar su propio tipo de criterio subjetivo, individual, y al mismo tiempo aplicaban este criterio como medida objetiva por la cual condenaban como herejías los llamados de sus enemigos a la conciencia.

En la batalla por establecer cuál criterio de fe era verdadero, surgió una actitud escéptica entre ciertos pensadores, básicamente como defensa del catolicismo. Mientras que muchos teólogos católicos trataron de ofrecer la evidencia histórica para justificar la autoridad de la Iglesia (sin poder nunca mostrar que la evidencia histórica fuese la norma), fue planteada por Erasmo de Rotterdam una sugestión de la defensa escéptica de la fe, defensa que había de

[7] San Ignacio de Loyola, *Reglas para pensar con la Iglesia*, aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, regla 13, pp. 364-365.

dominar la Contrarreforma francesa. Erasmo, que había sido uno de los espíritus guías en la exigencia de Reforma, entre 1520 y 1524 fue más y más apremiado a atacar abiertamente a Lutero.[8] (Erasmo tenía varias razones y medios de eludir el problema, pero aquí sólo consideraremos el resultado final.) En 1524, finalmente Erasmo publicó un libro, *De Libero Arbitrio ΔIATPIBH*, atacando las opiniones de Lutero sobre el libre albedrío. El antiintelectualismo general de Erasmo y su repugnancia ante las discusiones teológicas racionales le llevaron a proponer una especie de base escéptica para permanecer dentro de la Iglesia católica. Su reacción a los filósofos de la Universidad de París, en sus días de estudiante, y su condena en el *Elogio de la locura* de aquella búsqueda intelectual *per se*, culminaron en su afirmación, "Los asuntos humanos son tan oscuros y variados que nada puede conocerse claramente. Ésta fue la sana conclusión de los académicos (los escépticos académicos), que eran los menos ariscos de los filósofos".[9] Este desprecio del esfuerzo intelectual iba aunado a su defensa de una piedad cristiana sencilla, no teológica.

De Libero Arbitrio comienza con el anuncio de que el problema del libre albedrío es uno de los que contienen más laberintos. Las controversias teológicas no eran del gusto de Erasmo, y declara que preferiría seguir la actitud de los escépticos y suspender todo juicio, especialmente cuando lo permiten la autoridad inviolable de la Escritura y los decretos de la Iglesia. Dice que está perfectamente dispuesto a someterse a los decretos, ya entienda o no tales decretos, o las razones de éstos.[10] La Escritura no es tan clara como quiere hacernos creer Lutero, y hay algunos pasajes demasiado oscuros para que el espíritu humano pueda penetrar en ellos. Los teólogos han discutido interminablemente sobre esta cuestión. Lutero afirma haber encontrado la respuesta, y haber comprendido correctamente la Escritura. Pero, ¿cómo podemos saber si realmente lo ha

[8] Cf. Introducción, por Craig R. Thompson a Desiderio Erasmo, *Inquisitio De Fide. Yale Studies in Religion*, XV, New Haven, 1950, pp. 1-49.
[9] Erasmo, *Elogio de la Locura*, traducida por Leonard Dean, Chicago, 1946, p. 84.
[10] Erasmo, *De Libero Arbitrio ΔIATPIBH*, Basilea, 1524, pp. a2-a3.

logrado? Pueden darse otras interpretaciones que parecen mucho mejores que las de Lutero. Dada la dificultad de establecer el verdadero significado de la Escritura concerniente al problema del libre albedrío, ¿por qué no aceptar la tradicional solución ofrecida por la Iglesia? ¿Para qué iniciar una querella por algo que no podemos conocer con la menor certeza? [11] Para Erasmo, lo importante es una piedad cristiana, simple, básica, un espíritu cristiano. Lo demás, la superestructura de la creencia esencial, es demasiado compleja para que el hombre pueda juzgarla. Por tanto, es más fácil permanecer en una actitud escéptica y aceptar la antiquísima sabiduría de la Iglesia en estas cuestiones, que tratar de comprender y de juzgar por uno mismo.

Esta actitud escéptica, antes que el argumento escéptico, surgió de un aborrecimiento a "la comedia de la gran locura". No estaba basada, como lo estuvo para Montaigne, en la evidencia de que la razón humana no podía alcanzar la certidumbre en ningún terreno. En cambio, Erasmo parece haberse escandalizado por la aparente futilidad de los intelectuales en su búsqueda de la certidumbre. Toda la maquinaria de estos espíritus escolásticos había perdido de vista el punto esencial: la simple actitud cristiana. El tonto cristiano estaba mucho mejor que los altos teólogos de París, enredados en un laberinto creado por ellos mismos. Y así, si nos quedábamos siendo tontos cristianos, llevaríamos una vida verdaderamente cristiana, y podríamos evitar todo el mundo de la teología aceptando las opiniones religiosas promulgadas por la Iglesia, sin tratar de comprenderlas.

Este intento, hecho a comienzos de la Reforma, de "justificación" escéptica de la regla católica de la fe provocó una furiosa respuesta de Lutero, el *De Servo Arbitrio,* de 1525. El libro de Erasmo, declaró Lutero, era una vergüenza y un escándalo, tanto más cuanto que estaba tan bien escrito y con tanta elocuencia. "Es como si lleváramos basuras o excrementos en un vaso de oro o de

[11] *Ibid.*, p. a5 y *ss.*

plata." [12] El error central del libro, según Lutero, era que Erasmo no comprendía que un cristiano no puede ser escéptico. "Un cristiano debe[...] estar seguro de lo que afirma, pues de otra manera no es cristiano." [13] El cristianismo requiere la afirmación de ciertas verdades porque el hombre, en su conciencia, está completamente convencido de su verdad. El contenido del conocimiento religioso, según Lutero, es demasiado importante para aceptarlo bajo palabra. Hemos de estar absolutamente seguros de su verdad.[14] Por tanto, el cristianismo es la negativa completa del escepticismo. "Anatema sea el cristiano que no esté seguro de lo que supuestamente cree, y que no comprenda esto. ¿Cómo puede creer aquello de que duda?" [15] Para encontrar las verdades, hemos de consultar la Escritura. Desde luego, hay partes que resultan difíciles de entender, y hay cosas acerca de Dios que no conocemos, y que quizá no conoceremos; mas esto no significa que no podamos encontrar la verdad en la Escritura. La verdad religiosa central puede encontrarse en términos claros y evidentes, y éstos aclaran los puntos más oscuros; empero, si muchas cosas siguen siendo oscuras para algunos, no es culpa de la Escritura, sino de la ceguera de aquéllos que no desean conocer las verdades reveladas. El sol no es oscuro sólo porque yo pueda cerrar los ojos y negarme a verlo. Las doctrinas por las cuales Lutero y la Iglesia están en conflicto son claras, si estamos dispuestos a contemplar y a aceptar lo que vemos. Y, a menos que hagamos esto, estaremos abandonando la Revelación cristiana.[16]

Lutero estaba seguro de que había un cuerpo de verdades religiosas que conocer, de que estas verdades eran de importancia decisiva para los hombres, y de que la regla de fe de Lutero –lo que la conciencia estaba obligada a

[12] Lutero, *De Servo Arbitrio*, en las *Werke* de Lutero, Band XVIII Weimar, 1908, p. 601.
[13] *Ibid.*, p. 603.
[14] *Ibid.*, pp. 603-605.
[15] *Ibid.*, p. 605.
[16] *Ibid.*, pp. 606-610.

creer después de leer las Escrituras– nos mostraría estas verdades. Depender del curso escéptico de Erasmo era arriesgar demasiado; la posibilidad de error era excesiva. Sólo en el seguro conocimiento de las órdenes de Dios encontraríamos la seguridad. Y así, Lutero dijo a Erasmo que su enfoque escéptico en realidad implicaba una falta total de fe en Dios y que era, en rigor, una manera de burlarse de Él.[17] Si así lo deseaba, Erasmo podría aferrarse a su escepticismo hasta que Dios lo llamara. Pero, le advertía Lutero, "el Espíritu Santo no es escéptico", y no ha inscrito en nuestros corazones opiniones inciertas sino, en cambio, afirmaciones de la índole más clara.[18]

Esta disputa entre Erasmo y Lutero indica una parte de la estructura básica del problema del criterio. Erasmo estaba dispuesto a reconocer que no podía afirmar con certidumbre lo que era cierto, pero estaba dispuesto, *per non sequitur*, a aceptar la decisión de la Iglesia. Esto no demuestra que la Iglesia tuviese la autoridad en materia de fe; antes bien, indica la cautelosa actitud de Erasmo. Como era incapaz de distinguir con certeza la verdad de la mentira, dejaba la responsabilidad a la institución que durante siglos había estado estableciendo tal distinción. Lutero, en cambio, insistía en la certidumbre. Había demasiado en juego para conformarse con menos. Y ningún ser humano podía dar a otra persona la seguridad adecuada. Tan sólo la propia convicción íntima podía justificar la aceptación de cualquier opinión religiosa. Desde luego, un oponente podía preguntar por qué es verdad aquello que nuestras conciencias están obligadas a creer por la lectura de las Escrituras. Supongamos que nos encontramos obligados a creer en cosas conflictivas: ¿Cuál es la cierta? Lutero insistía en que la verdad se nos impone, y en que el verdadero conocimiento religioso no contiene ninguna contradicción.

Así, la regla de fe para los reformadores parece haber sido la certidumbre subjetiva, las obligaciones de la pro-

[17] *Ibid.*, p. 605.
[18] *Ibid.*, p. 605.

pia conciencia. Pero este tipo de subjetivismo está expuesto a muchas objeciones. El mundo está lleno de personas convencidas de las cosas más extrañas. El mundo de la Reforma tenía, de sobra, teólogos de opiniones opuestas, suscritas cada una por la conciencia de los hombres que las afirmaban. A sus oponentes, el nuevo criterio del conocimiento religioso les parecía apenas distinto del escepticismo puro, de hacer de todas y cada una de las opiniones religiosas tan sólo las opiniones de los creyentes, sin ninguna certidumbre objetiva. Pese a la violenta denuncia de Lutero al escepticismo de Erasmo, llegó a ser afirmación común de los contrarreformadores que los reformadores no eran más que escépticos disimulados.

Para aclarar y apoyar la teoría del conocimiento religioso de los reformadores, el siguiente gran jefe de la revuelta contra la autoridad de la Iglesia, Juan Calvino, intentó en su *Institución* y en la batalla contra el hereje antitrinitario, Miguel Servet, elaborar con mayor detalle la teoría de la nueva autoridad en materia de fe. Al principio de la *Institución* afirmó Calvino que la Iglesia no puede ser juez de la Escritura, ya que la autoridad de la Iglesia reposa sobre algunos versículos de la Biblia. Por tanto, la Escritura es el venero básico de la verdad religiosa.[19]

Pero, ¿mediante cuáles cánones reconocemos la fe, y cómo determinamos con certidumbre lo que dice la Escritura? El primer paso es comprender que la Biblia es la Palabra de Dios. ¿Qué cánones nos autorizan a decir esto? Calvino reconoció que si tratábamos de probar esto por la razón, sólo desarrollaríamos una petición de principio o argumentos retóricos.[20] Lo que se requiere es una prueba tan completa y persuasiva que no podamos plantear ya dudas ni preguntas. Y para excluir toda posibilidad de duda o de pregunta, esa evidencia tendría que darse validez a sí misma. Tal evidencia nos es dada por iluminación del Espíritu Santo. Tenemos una persuasión interna, que

[19] Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, 2 vols.
[20] *Ibid.*, pp. 36-37.

nos ha dado Dios, tan imperiosa que se convierte en completa garantía de nuestro conocimiento religioso. Esta persuasión interna no sólo nos asegura que la Escritura es la Palabra de Dios, sino que, al leer atentamente la Escritura, nos obliga a captar su contenido y creer en él. Hay, así, una doble iluminación para los elegidos, siempre que haya, primero, la regla de fe, la Escritura, y, luego, la regla de la Escritura, a saber, los medios de discernir su mensaje y creer en él. Esta doble iluminación de la regla de fe y su aplicación nos da la seguridad completa.

> Tal es, por tanto, una convicción que no requiere de razones; un conocimiento con el cual está de acuerdo la mejor razón, en que el espíritu verdaderamente reposa con mayor seguridad y constancia que en ninguna razón; tal es, por último, un sentimiento que sólo puede darnos la revelación celestial. Hablo nada menos que de lo que cada creyente experimenta dentro de sí mismo, aunque mis palabras caigan por debajo de una justa explicación del asunto.[21]

La verdad religiosa sólo puede ser reconocida por aquéllos a quienes Dios elige. El criterio de si uno ha sido elegido es una persuasión interna que nos capacita a examinar la Escritura y a reconocer las verdades que hay en ella. Sin la Iluminación Divina no podemos saber con certidumbre ni siquiera qué libro es la Escritura, o qué significa; sin embargo, por la gracia de Dios se puede aceptar la regla de fe establecida en la *Confesión de fe de las iglesias protestantes de Francia*, de 1559: "Sabemos que estos libros son canónicos, y la más cierta autoridad de nuestra fe, no tanto por consenso común y de la Iglesia cuanto por la persuasión testimonial e interior del Espíritu Santo que nos hace discernirla." [22] Para los elegidos,

[21] *Ibid.*, p. 37.

[22] "Confession de foi des églises protestantes de France, 1559", en Eug. et Em. Haag. *La France Protestante*, Tomo X (París, 1858), p. 32. Véase también la *Westminster Confession of Faith*, art. I, que declara "La autoridad de la Sagrada Escritura[...] no depende del testimonio de ningún hombre o iglesia; sino depende enteramente de Dios (que es la verdad misma), su verdadero autor[...] Toda nuestra persuasión y seguridad de la verdad infalible y autoridad divina

la Escritura es la regla de fe y, también se afirmó, la Escritura es la regla de la Escritura.

Para los calvinistas originales, la evidencia fundamental de la verdad de sus opiniones era la de persuasión interna. Pero, ¿cómo puede uno saber que esta persuasión interna es auténtica y no sólo una certidumbre subjetiva, que fácilmente puede ser engañosa? La importancia de tener razón es tan grande que, como sostuvo el discípulo de Calvino, Teodoro de Beza, necesitamos una señal segura e infalible. Esta señal es la "Plena persuasión [que] separa a los hijos elegidos de Dios de los réprobos, y es la riqueza propia de los santos".[23] Pero la consecuencia es un círculo: el criterio del conocimiento religioso es la persuasión interna, la garantía de la autenticidad de la persuasión interna es que fue causada por Dios, y de esto quedamos asegurados por nuestra persuasión interna.

La curiosa dificultad de garantizar el propio conocimiento religioso surgió agudamente en la controversia con Servet. Allí estaba un hombre aparentemente convencido, por persuasión interna, de que no tenía una base bíblica la doctrina de la Trinidad, y convencido de que la doctrina de la Trinidad era falsa. Pero Calvino y sus seguidores estaban tan seguros de la verdad de su *propia* visión religiosa que condenaron a muerte a Servet, por hereje. El único defensor de Servet entre los reformados, el culto Sebastián Castalión, de Basilea, vio que la manera de argüir contra la condena era atacar la pretensión de certidumbre de los calvinistas. En su *De Haereticis*,[24] escrito poco después de la quema de Servet, Castalión trató de destruir las bases de la completa seguridad de Calvino

viene de la obra interna del Espíritu Santo, que presta testimonio por y con la Palabra en nuestros corazones[...] Nada debe agregarse en ningún momento –ni por nuevas revelaciones del Espíritu ni por tradiciones de los hombres[...] La Iglesia debe apelar finalmente a ella[...] la regla infalible de interpretación de la Escritura es la Escritura misma", aparece citado en *Documentos de la Iglesia Cristiana*, p. 347.

[23] Teodoro de Beza, *A Discourse, Of the True and Visible Marks of the Catholique Churche*, Londres, 1582, p. 44 (no numerada).

[24] Sebastián Castalión, *De Haereticis*, Magdeburgo, 1554.

en la verdad de sus creencias religiosas, sin destruir al mismo tiempo la posibilidad del conocimiento religioso.

El método de Castalión consistió en indicar que en religión hay muchas cosas oscuras en exceso, demasiados pasajes de las Escrituras sumamente opacos para que todo el mundo pueda estar absolutamente cierto de la verdad. Estas oscuras materias habían sido fuente de controversia durante épocas y, evidentemente, ninguna opinión era lo bastante manifiesta para que todo el mundo tuviera que aceptarla (de otra manera, ¿por qué había de continuar la controversia, "pues ¿quién es tan loco que muera por negar lo que es obvio?") [25] Sobre la base de los desacuerdos continuos y la oscuridad de las Escrituras, Castalión indicó que en realidad nadie estaba tan seguro de la verdad en cuestiones religiosas que se justificara matar a otro por herejía.

Esta moderada y escéptica actitud y defensa de la divergencia de opiniones provocó una respuesta maligna y violenta. Teodoro de Beza vio inmediatamente lo que estaba en juego, y atacó a Castalión como reanimador de la Nueva Academia y del escepticismo de Carnéades, que trataba de sustituir las certidumbres necesarias al verdadero cristiano por probabilidades en cuestiones religiosas.[26] De Beza insistió en que la existencia de controversias sólo probaba que algunas personas se equivocaban. Los verdaderos cristianos están persuadidos por la Revelación, por la Palabra de Dios, que es clara para quienes la conocen. La introducción de la *akatelepsis* de los escépticos académicos es enteramente contraria a la fe cristiana. Hay verdades fijadas por Dios y reveladas a nosotros, y todo el que no las sepa, reconozca y acepte se perderá.[27]

Castalión escribió, pero no publicó, una respuesta en que trataba de mostrar, de manera general, lo poco que

[25] Citado de la traducción al inglés, *Concerning Heretics*, trad. y ed. por Roland H. Bainton, Nueva York, 1935, p. 218.

[26] Teodoro de Beza, *De Haereticis a civili Magistratu puniendis libellus, adversis Martini Bellii farraginem, & Novorum Academicorum sectam* (n.p. 1554), pp. 65-77.

[27] *Ibid.*, pp. 65-6 y 75-7.

podemos conocer y la manera "razonable" de juzgar este conocimiento, y luego aplicó sus modestos cánones a las controversias de su tiempo. El *De arte dubitandi* [28] es, por muchas razones, un libro notable, muy adelantado a su época, ya que propone un enfoque liberal, científico y cauteloso a los problemas intelectuales, en contraste con el total dogmatismo de sus oponentes calvinistas.

No puede decirse que la teoría de Castalión sea tan escéptica como la de Erasmo, y ciertamente no alcanza el nivel de completa duda de Montaigne. El objetivo del *De arte dubitandi* es indicar lo que se debe creer, ya que uno de los problemas básicos del hombre en esta edad de controversia es que cree algunas cosas que son dudosas, y duda de algunas cosas que no lo son. Para empezar, hay muchos asuntos que realmente no son dudosos, cuestiones que cualquier persona razonable aceptaría. Éstas incluyen, para Castalión, la existencia de Dios, la bondad de Dios y la autenticidad de la Escritura. Ofrece como evidencia el argumento del designio y la verosimilitud del cuadro del mundo que muestra la Escritura.[29]

Luego, por otra parte, hay un tiempo para creer y un tiempo para dudar. El tiempo para dudar, en cuestiones religiosas, llega cuando surgen cosas que son oscuras e inciertas, y éstas son las materias en disputa. "Pues es claro que la gente no disputa acerca de cosas que son ciertas y probadas, a menos que la gente esté loca." [30] Pero no podemos resolver las cuestiones dudosas tan sólo examinando la Escritura, como dicen los calvinistas, ya que hay disputas sobre cómo interpretar la Biblia, y la Escritura es oscura en muchos puntos. En muchas cuestiones, dos opiniones contradictorias parecen igualmente

[28] Sebastián Castalión, *De Arte Dubitandi*, el texto latino completo aparece en *Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti. VII. Per la Storia Degli Eretici Italiani del Secolo XVI in Europa*, ed. D. Cantimori e E. Feist, Roma 1937, pp. 307-403. El material analizado en el texto fue tomado de la reciente edición francesa. Sebastián Castalión, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, traducido por Chas. Baudouin, Ginebra y París, 1953.

[29] Sebastián Castalión, *Art de Douter*, Livre I, cap. I-17, pp. 27-75. Texto latino, pp. 307-45.

[30] *Ibid.*, cap. 18, p. 77, texto latino, p. 346.

probables, hasta donde podemos cerciorarnos por los textos bíblicos.[31]

Para evaluar una cuestión en disputa, es necesario buscar un principio por el cual la verdad resulte tan manifiesta, tan bien reconocida por todos, que ninguna fuerza del universo, ninguna probabilidad, pueda hacer posible una alternativa.[32] Este principio, afirmó Castalión, es la capacidad humana de buen sentido e inteligencia, el instrumento del juicio del que debemos confiar. Aquí presentó una fe racional fundamental: que tenemos poderes naturales suficientes para evaluar las cuestiones. El propio Jesucristo, indicó Castalión, resolvía las diferencias valiéndose de sus sentidos y de su razón.[33] A los antiracionalistas, les ofreció Castalión una respuesta muy semejante a uno de los argumentos de Sexto Empírico:

> Llego ahora a estos autores [presumiblemente calvinistas] que desean hacernos creer, con los ojos cerrados, ciertas cosas que están en contradicción con los sentidos, y yo les preguntaré, ante todo, si llegaron a estas opiniones con los ojos cerrados, es decir, sin juicio, inteligencia ni razón, o si, antes bien, contaron con la ayuda del juicio. Si hablan sin juicio, rechazaremos lo que digan; si, por lo contrario, basan sus opiniones en juicio y razón, entonces se contradicen cuando tratan de persuadirnos, mediante su juicio, de que renunciemos al nuestro.[34]

La fe de Castalión en nuestra capacidad racional para decidir las cuestiones iba aunada a un escepticismo acerca de nuestro empleo, en la práctica de esta capacidad. Existen dos tipos de dificultades (que si se toman demasiado en serio, acabarán por socavar por completo el criterio de Castalión): una, que nuestras facultades pueden ser incapaces de funcionar apropiadamente, por causa de enfermedad o de nuestro involuntario mal uso

[31] *Ibid.*, cap. 22, pp. 87-90, texto latino, pp. 354-56.
[32] *Ibid.*, cap. 23, pp. 90-1, texto latino, p. 357.
[33] *Ibid.*, caps. 23 y 24, pp. 90-7, texto latino, pp. 357-62.
[34] *Ibid.*, cap. 25, p. 97, texto latino, p. 362.

de ellas; la otra, que las condiciones externas pueden impedirnos resolver un problema. La visión de un hombre puede ser mala, o puede negarse a mirar; o su ubicación, o ciertos objetos pueden bloquear su visión. Ante estas posibilidades, Castalión reconoció que no podemos hacer nada acerca de las condiciones naturales que pueden obstaculizar nuestro juicio. Si uno tiene mala vista, ...¡qué lástima! No pueden alterarse las condiciones externas. A la luz de estas consideraciones prácticas, sólo podemos aplicar nuestros instrumentos de juicio, nuestros sentidos y nuestra razón, de manera condicionada, siendo "razonables" en nuestras evaluaciones sobre la base del sentido común y la experiencia anterior, y eliminando hasta donde sea posible las condiciones controlables, como la malicia y el odio, capaces de alterar nuestro juicio.[35]

Este escepticismo parcial de Castalión representa otra faceta del problema del conocimiento, planteado por la Reforma. Si es necesario descubrir una "regla de fe", una norma para distinguir la fe verdadera de la falsa, ¿cómo se logra esto? Tanto Erasmo cuanto Castalión subrayaron las dificultades en cuestión, especialmente para descifrar el mensaje de la Escritura. Pero Castalión, en lugar de emplear los problemas escépticos acerca del conocimiento religioso como excusa o justificación para aceptar "la vía de la autoridad" de la Iglesia, ofreció otras normas, reconocidamente imperfectas: las capacidades humanas de los sentidos y la razón. Puesto que las limitaciones mismas de su operación adecuada impiden alcanzar cualquier conocimiento religioso completo y seguro, la búsqueda de la certidumbre habrá de ser abandonada, a cambio de la búsqueda de la razonabilidad. (Así, resulta comprensible que Castalión influyese principalmente sobre las formas más liberales de protestantismo.) [36]

[35] *Ibid.*, caps. 27-33, pp. 103-24, texto latino, pp. 366-81.

[36] Cf. Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, Vol. I, Cambridge, Mass., 1947, pp. 205-8, Étienne Giran, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste*, Haarlem, 1913, especialmente los caps. IX-XI; y Elisabeth Feist Hirsch, "Castellio's *De arte dubitandi* and the Problem of Religious Liberty" y J. Lindeboom, "La place de

En las luchas entre el antiguo orden establecido de la Iglesia católica y el nuevo orden de los reformadores, éstos tuvieron que insistir en la completa certidumbre de su causa. Para realizar su revolución eclesiástica, hubieron de sostener que ellos y sólo ellos contaban con los medios seguros para descubrir el conocimiento religioso. El rompimiento con la autoridad no estaba en favor de un tolerante individualismo en materia de religión, como aquél al que habrían conducido las ideas de Castalión, sino en favor de un completo dogmatismo en el conocimiento religioso. Para apuntalar su caso, los reformadores trataron de mostrar que la Iglesia de Roma no tenía ninguna garantía de sus verdades religiosas profesadas, que la norma de la autoridad tradicional no llevaba consigo una seguridad de la certidumbre absoluta de la posición de la Iglesia, a menos que ésta pudiese probar de alguna manera que la autoridad tradicional era el criterio de verdad. Pero, ¿cómo podría hacer esto? El intento de justificar una norma requiere otras normas, que, a su vez, han de justificarse. ¿Cómo podría establecerse la infalibilidad de la Iglesia en cuestiones religiosas? ¿Sería infalible la evidencia? Este tipo de ataque finalmente llevó a los jefes protestantes a escribir acerca del pirronismo de la Iglesia de Roma, en que trataron de mostrar que, utilizando los principios de conocimiento religioso ofrecidos por la Iglesia, nunca podríamos estar seguros *a)* de que la Iglesia de Roma era la verdadera Iglesia, y *b)* de lo que era verdad en materia de religión.[37] (Acaso la cumbre de este tipo de raciocinio fuera el argumento de que, según la posición de la Iglesia, el Papa y sólo el Papa es infalible. Pero, ¿quién puede decir quién es el Papa? Para juzgar, el miembro de la Iglesia sólo tiene sus falibles luces. Así pues, sólo el Papa puede estar seguro de quien es Papa; los demás miembros no tienen

Castellion dans l'histoire de l'esprit", en *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, ed. B. Becker, Haarlen, 1953.

[37] Cf. Jean La Placette. *De Insanabili Romanae Ecclesiae Scepticismo, Dissertatio qua demonstratur nihil omnino esse quod firma fide persuadere sibi pontificii possint*, Amsterdam 1696; y Johannes A. Turretin, *Pyrrhonismus Pontificus*, Leyden 1692.

manera de estar seguros, y, por tanto, no tienen ninguna manera de descubrir algunas verdades religiosas.)[38]

Por su parte, el bando católico pudo atacar, y atacó a los reformadores mostrando lo injustificable de sus normas y la manera en que las pretensiones de certidumbre de los reformadores conducirían a un completo subjetivismo y escepticismo acerca de las verdades religiosas. La clase de prueba presentada por Erasmo y Castalión se convirtió en cuña de apertura: los reformadores aseguran que la verdad se encuentra en la Escritura, con sólo examinarla sin prejuicios; pero el significado de la Escritura es oscuro, como lo demuestran las controversias, no sólo entre sus lectores católicos y protestantes, sino también las controversias dentro del propio campo protestante. Por tanto, se necesita un juez que fije las normas de la interpretación apropiada. Los reformadores dicen que la conciencia, la luz interior o algo por el estilo es el juez de la Escritura. Pero distintas personas tienen distintas luces interiores. ¿Cómo sabremos quién dice la verdad? Los calvinistas insisten en que esa luz interna es segura cuando ha sido enviada o guiada por el Espíritu Santo. Pero, ¿de quién es? ¿Cómo sabremos diferenciar el "engaño" de la auténtica iluminación? Aquí, las únicas normas que nos ofrecen los reformados parecen no ser otras que sus opiniones privadas: Calvino piensa que Calvino ha sido iluminado. Las opiniones personales, no confirmadas ni confirmables, de varios reformadores no parecen, realmente, una base para la certidumbre en asuntos religiosos. (La *reductio ad absurdum* de la posición de los reformadores a comienzos del siglo XVII afirma que el calvinismo no es más que pirronismo en materia de religión.)

Mientras cada bando trataba de socavar los fundamentos del otro, y cada uno trataba de mostrar que su rival tropezaba con una forma insoluble del clásico problema escéptico del criterio, cada bando, asimismo, hacía afirmaciones

[38] Jean La Placette, *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome*, Londres, 1688. (La fecha que aparece en la cubierta es, erróneamente, 1588), cap. IX. *Traité de l'Autorité des Sens contre la Transsubstantiation*, Amsterdam, 1700, pp. 24-5 y David Renaud Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, Amsterdam, 1757, p. 91 y *ss.*

de certidumbre absoluta en sus propias opiniones. Los católicos encontraban la garantía en la tradición, los protestantes en la iluminación que revelaba la Palabra de Dios en la Escritura. El tolerante semiescepticismo de Castalión fue una solución inaceptable en esta búsqueda de la certidumbre. (Debemos notar una excepción: el teólogo moderado inglés William Chillingworth primero cambió el protestantismo por el catolicismo, por no encontrar suficientes normas de conocimiento religioso en el punto de vista reformado, y luego, por la misma razón, abandonó el catolicismo. Terminó en un protestantismo "menos que seguro", apoyado tan sólo por su lectura predilecta: Sexto Empírico.) [39]

El núcleo intelectual de esta batalla de la Reforma se hallaba en la búsqueda de una justificación de la verdad infalible en religión, mediante algún tipo de criterio evidente, o que se diera validez a sí mismo. Cada bando pudo mostrar que el otro no tenía una "regla de fe" que pudiese garantizar con absoluta certidumbre sus principios religiosos. A lo largo de todo el siglo XVII, al irse apagando la lucha militar entre catolicismo y protestantismo, se intensificó la lucha intelectual, poniendo en claro relieve la naturaleza del problema epistemológico en cuestión. Nicole y Pellison mostraron una y otra vez que la manera protestante de examinar el problema era el "camino real del pirronismo". Nunca podría uno decidir con absoluta certeza qué libro era la Escritura, cómo interpretarlo, qué hacer con ella, a menos que estuviese dispuesto a sustituir la infalibilidad de la Iglesia por la infalibilidad personal. Y esto, a su vez, plantearía todo un puñado de espinosos problemas escépticos.[40]

En el bando protestante, dialécticos como La Placette y Boullier también pudieron mostrar que el punto de vista católico "*introduce un escepticismo universal en todo el sistema*

[39] Chillingworth se analiza en los capítulos IV y VII, y allí aparecen las referencias.

[40] Cf. Pierre Nicole, *Les Prétendus Réformez convaincus de schisme*, París, 1684, y Paul Pellison-Fontanier, *Réflexions sur les différends de la religion*, París, 1686. Véase también Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, art. Pellison, Rem. D.

de la religión cristiana".[41] Antes de adoptar la "vía de la autoridad", habríamos de descubrir si la tradición de la Iglesia es la auténtica. Para descubrir esto, se necesitaba una autoridad o un juez. La Iglesia no podía ser la autoridad de su propia infalibilidad, pues el asunto en cuestión era si la Iglesia era la verdadera autoridad en cuestiones religiosas. Toda prueba que se ofreciera de la situación especial de la Iglesia requeriría una norma o criterio de que esta evidencia era cierta. Y así, también la vía de la autoridad, según se arguyó, conducía directamente a un peligrosísimo pirronismo, pues según este criterio no podía estarse realmente seguro de cuál era la verdadera fe.[42]

El rechazo de los reformados a las normas aceptadas del conocimiento religioso planteó una pregunta fundamental: ¿cómo justificar las bases de nuestro propio conocimiento? Este problema desencadenaría una crisis escéptica no sólo en la teología sino también, poco después, en las ciencias y en todos los demás campos del conocimiento humano. Lutero realmente había abierto una caja de Pandora en Leipzig en 1519, y se necesitaría toda la fortaleza de los hombres más sabios de los dos siglos siguientes para encontrar una manera de cerrarla (o al menos, para que la gente no notara que nunca más podría cerrarse). La búsqueda de la certidumbre había de dominar la teología y la filosofía durante los dos siglos siguientes, y por causa de la terrible alternativa –certidumbre o pirronismo total– hubo que construir varios grandiosos esquemas de pensamiento para superar la crisis escéptica. El gradual fracaso de estos monumentales esfuerzos haría que la búsqueda de la certidumbre condujese a otras dos búsquedas: la búsqueda de la fe –el fideísmo puro–, y la búsqueda de la razonabilidad, o un "escepticismo mitigado".

Varios de los moderados, quizás hartos de las luchas

[41] Jean La Placette, *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome*, Londres 1688, verso de p. A2 en Prefacio.

[42] Jean La Placette, *Traité de la Conscience*, Amsterdam, 1695, pp. 366-78, *Incurable Scepticism of the Church of Rome;* Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine*, pp. 61-3, 68, 88-9, 122 y 213-40 y Bayle, *Dictionnaire*, art. Nicole, Rem. C. y art. Pellison, Rem. D.

intelectuales de los comienzos del pensamiento moderno, pudieron ver la dificultad, y sugirieron una manera de evitarla. En 1665, Joseph Glanvill anunció que "*mientras los hombres acaricien sus aprehensiones privadas, y todo terco presumido levante una cátedra infalible en su propio cerebro, no podrá esperarse nada más que eterno tumulto y desorden*".[43] Recomendó, como solución, su escepticismo constructivo. En 1675, Martin Clifford indicó que "todos los infortunios que han seguido a la variedad de opiniones desatada desde la Reforma, han procedido enteramente de estos dos errores: el de aunar la Infalibilidad a cualquier cosa que consideremos la Verdad, y la *condenación* de todo lo que creemos que es un *error*", y ofreció una solución un tanto similar a la de Glanvill.[44]

El meollo del problema fue resumido en el debate entre el padre católico Hubert Hayer y el pastor protestante David Boullier, en la obra de este último *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine.* Hayer mostró que el protestantismo conduce a una incertidumbre completa en la fe religiosa, y por tanto al pirronismo total. Boullier demostró que la pretensión católica de conocimiento infalible nos lleva a descubrir que no existe tal conocimiento, y por tanto a la total duda y pirronismo. La solución, insistió Boullier, se hallaba en mostrarse razonable a la vez en ciencia y en religión, y en reemplazar la búsqueda de una certidumbre absoluta e infalible por una aceptación, un tanto tentativa de la certidumbre personal como norma de verdad, norma que aunque puede no ser menos lo ideal, al menos nos permite en alguna manera limitada resolver las dificultades.[45]

El problema de la norma de conocimiento, que la Reforma colocó en lugar principalísimo, fue resuelto de dos maneras distintas en el siglo XVI: por una parte, la suspen-

[43] Joseph Glanvill, *Scir[illegible]tuum nihil est; or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing: Against the Exceptions of the Learned Tho. Albius in his late Sciri,* Londres, 1665, 6a. página (no numerada) del prefacio.

[44] Martin Clifford, *A Treatise of Hymane Reason,* Londres, 1675, p. 14.

[45] Boullier, *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine,* y Le P. Hubert Hayer, *La Régle Foi vengée des Calomnies des Protestans: et spécialement de celles de M. Boullier Ministre Calviniste d'Utrecht,* París, 1761.

sión escéptica del juicio, propuesta por Erasmo, apelando a la fe, sin motivos racionales: por la otra, la solución "razonable" de Castalión, ofrecida después de reconocer que los hombres no podían llegar a la certidumbre completa. Nuestra historia intelectual se propone seguir el desarrollo de estas dos soluciones hasta la crisis escéptica que había sido desencadenada por la Reforma. Como el carácter peculiar de este desarrollo se debe en gran medida al accidente histórico de que al tiempo que surgió la crisis escéptica se redescubrieron los escritos y teorías de los escépticos griegos, es importante analizar el conocimiento y el interés en el escepticismo pirrónico y académico durante el siglo XVI, y aclarar la manera en que, con los redescubrimientos de los antiguos argumentos de los escépticos, la crisis pasó de la teología a la filosofía.

II. EL RESURGIMIENTO DEL ESCEPTICISMO GRIEGO EN EL SIGLO XVI

La información acerca del escepticismo antiguo llegó a manos de los pensadores renacentistas principalmente por tres vías: los escritos de Sexto Empírico, las obras escépticas de Cicerón y el relato de los antiguos movimientos escépticos, que se halla en las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. Para apreciar por completo la repercusión del escepticismo sobre el pensamiento renacentista, necesitaríamos contar con estudios de cuándo aparecieron estas fuentes, dónde, a quién, y qué reacciones produjeron. Charles B. Schmitt ha hecho esto con las *Academica*, de Cicerón, dándonos un cuadro completo de su influencia, desde la baja Edad Media hasta el final del siglo XVI.[1] Schmitt ha descubierto que el término latino *scepticus*, que hizo surgir el francés *sceptique* y el inglés *sceptic* aparece por primera vez en la traducción latina de Diógenes de 1430, y en dos traducciones latinas, no identificables, de Sexto, del siglo anterior.[2]

Se necesitaría un trabajo tan laborioso como el efectuado por Schmitt para completar el cuadro de quién leyó a Sexto, a Diógenes, y a los escritores musulmanes y judíos escépticos y antirracionales, como Algazel y Judah Halevi. Algunos de los resultados de Schmitt, a los que llegó después de las primeras ediciones de esta obra, serán incorporados aquí en un esbozo de las principales formas de escepticismo, especialmente de cómo su forma de pirronismo afectó a Europa y llegó a ser punto central en las batallas intelectuales de finales del siglo XVI. Comenzaremos con el efecto de los escritos de Sexto Empírico sobre el pensamiento renacentista.

Sexto Empírico fue un escritor helenístico oscuro y carente de originalidad, de cuya vida y carrera prácticamente

[1] Charles B. Schmitt, *Cicero Scepticus*, La Haya, 1972.
[2] *Ibid.*, pp. 12-13.

no se sabe nada; pero, como único escéptico pirrónico griego cuyas obras se han salvado, llegó a desempeñar un papel importante en la formación del pensamiento moderno. El accidente histórico del redescubrimiento de sus obras precisamente en el momento en que se había planteado el problema escéptico del criterio dio a las ideas de Sexto una prominencia súbita y mayor de la que hubiesen tenido nunca o volverían a tener. De este modo Sexto, rareza recién descubierta, se metamorfoscó en *le divin Sexte* que, a finales del siglo XVII fue considerado como el padre de la filosofía moderna.[3] Más aún, al término del siglo XVI y durante el XVII, la repercusión de su pensamiento sobre el problema del criterio estimuló una búsqueda de la certidumbre que hizo surgir el nuevo racionalismo de René Descartes y el "escepticismo constructivo" de Petrus Gassendi y Marin Mersenne.

Es posible fechar con gran certeza el comienzo de la influencia de Sexto Empírico sobre el pensamiento renacentista. Sus escritos fueron casi totalmente desconocidos en la Edad Media, y sólo se sabe de unos cuantos lectores de sus obras antes de la primera publicación, en 1562. Hasta entonces, sólo se habían encontrado dos manuscritos medievales latinos de las obras de Sexto: uno en París, de finales del siglo XIII, una traducción de la *Hipotiposis pirrónicas* (extrañamente atribuidas a Aristóteles), y la otra, una versión mejor de la misma traducción, en España, al menos cien años después.[4] En Italia empezaron a entrar manuscritos griegos en el siglo XV, y gradualmente fueron diseminándose por toda Europa.[5] Por fin, en 1562, Henri

[3] Fue François de La Mothe Le Vayer quien le llamó *le divin Sexte*. Pierre Bayle, en su artículo, "Pyrrhon" en *el Dictionaire historique et critique*, Rem. B., aseveró que la filosofía moderna comenzaba con la reintroducción de Sexto (aun cuando Bayle fija la fecha cerca de ocho años después de cuando en realidad ocurrió).

[4] Cf. Bibliothèque Nationale, París, Ms. Fonds latin 14700, fols. 83-132; y Biblioteca Nacional, Madrid. Ms. 10112, fols. 1-30. Este último manuscrito fue descubierto por el profesor P. O. Kristeller, de la Columbia University en 1955.

[5] Para la historia de la mayor parte de los manuscritos, véase Hermann Mutschmann, "Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus", *Rheinisches Museum für Philologie*, LXIV, 1909, pp. 244-83. También hay dos manuscritos re-

Estienne, el gran impresor renacentista, publicó una edición latina de las *Hipotiposis*,[6] que fue seguida en 1569 por una edición latina de todas las obras de Sexto, publicada por el contrarreformador francés Gentian Hervet.[7] Esta edición consta de la traducción hecha por Hervet de *Adversus Mathematicos*, y de la de Estienne, de las *Hipotiposis*. La edición de Hervet fue republicada en 1601.[8] Pero el texto griego no fue publicado hasta 1621, entonces por los hermanos Chouet.[9] Además, hay considerables pruebas de que en 1590 o 1591 apareció una traducción inglesa de las *Hipotiposis*.[10] Otra traducción inglesa, distinta, aparece en

nacentistas de traducción latina de Sexto; uno del *Adversus mathematicos*, por Joh. Laurencio, Vaticano ms. 2990, fols. 266-381. (El Prof. Schmitt ha publicado recientemente un estudio del manuscrito de Laurencio.) Véase su obra "An Unstudied Fifteenth Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi", en *Cultural Aspects of the Italian Renaissance, Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, editado por Cecil H. Clough, Manchester 1976, pp. 244-261; y el otro de las *Hipotiposis* y algunas partes del *Adversus mathematicos*, por Petr. de Montagnana, Biblioteca Nazionale Marciana (Venecia), cod. lat. 267 (3460), fols. 1-57. Estoy agradecido al profesor P. O. Kristeller por darme mucha información importante acerca de estos manuscritos.

[6] Sexto Empírico, *Sexti Philosophi Pyrrhoniarum Hypotypωsewn libri III... latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano*, París, 1562.

[7] Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos... graece nunquam. Latine nunc primum editum. Gentiano Herveto Avrelio interprete. Eivsdem Sexti Pyrrhoniarvm HYPOTYPωSEWN libri tres... interprete Henrico Stephano*, París y Amberes 1569.

[8] En la lista de ediciones dada por J. A. Fabricius en sus *Sexti Empirici Opera*, Leipzig, 1718 y Leipzig, 1842, así como en la lista que aparece en el artículo sobre Sexto Empírico en la *Biographie Universelle*, Vol. XLII, París, 1825, se menciona una reimpresión de la edición de Hervet en París en 1601. No he localizado un ejemplar de esta impresión, y tampoco aparece en la Bibliothèque Nationale ni en el Museo Británico.

[9] *Sexto Empirico, Σέξτου Ἐμπειρικοῦ τά Σωζόμενά Empirici Opera quae extant... Pyrrhoniarum Hypotypωsewn libri III... Henrico Stephano interprete. Adversus mathematicos libri X, Gentiano Herveto Avrelio interprete, graece nunc primum editi...* Esta edición fue impresa en 1621 por P. y J. Chouet, y publicada en varias ciudades, entre ellas París y Ginebra.

[10] Thomas Nashe se refiere a tal traducción en 1591, y tanto Nashe como Rowlands citan de ella. Cf. *The Works of Thomas Nashe*, Editadas por Ronald B. McKerrow, Londres, 1910. Vol. III, pp. 254s. y 332, Vol. IV, pp. 428-429 y Vol V, pp. 120 y 122, y Ernest A. Strathmann, *Sir Walter Raleigh, A Study in Elizabethan Skepticism*, Nueva York, 1951, pp. 226 y *ss.* Hasta ahora no se ha encontrado ningún ejemplar ni mayor información acerca de esta "traducción perdida".

La "traducción perdida" se ha confundido frecuentemente con "The Sceptick", de Sir Walter Raleigh. Esta obra es una traducción de un fragmento de Sexto, Libro I. Probablemente no es de Raleigh, y sólo apareció impresa en *The*

History of Philosophy de Thomas Stanley, de 1655-1661, ue después fue reimpresa tres veces en el siglo siiente.[11] Ninguna otra edición apareció en el siglo XVII, n cuando Samuel Sorbière comenzó una traducción ancesa alrededor de 1630.[12] En 1718, una edición sumaente minuciosa, basada en el estudio de algunos de es- s manuscritos, fue preparada por J. A. Fabricius, con el xto original y revisiones de las traducciones latinas.[13a] n 1725, un matemático llamado Claude Huart escribió la rimera traducción francesa de las *Hipotiposis*, que fue impresa en 1735.[13b]

La primera referencia hasta hoy conocida de que alien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, desubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su migo Giovanni Aurispa, en 1441.[14] No se ha sabido de ngún empleo significativo de las ideas pirrónicas antes e la impresión de las *Hipotiposis* de Sexto, como no sea el de ian Francesco Pico della Mirandola. Perturbado por el ensamiento humanista del Renacimiento, basado en las leas paganas, y por el hecho de que todos los teólogos ristianos de su época dependieran de la autoridad de

emains of Sir Walter Raleigh, 1651. Para una discusión completa de la fecha ue aparece en esta obra, véase Pierre Lefranc, *Sir Walter Raleigh Ecrivain. euvre et les idées*, Quebec 1968, especialmente pp. 48-49 y 66-67.

[11] La decimosegunda parte de *The History of Philosophy*, de Thomas Stanley, ondres, 1656-59, Londres, 1687, Londres, 1701 y Londres, 1743, contiene una aducción completa de las *Hipotiposis*.

[12] Cf. Richard H. Popkin, "Samuel Sorbière's Translation of Sextus Empiris", en *Journal of the History of Ideas*, XIV, 1953, pp. 617-621. Charles B. Schmitt a encontrado otra traducción, francesa, inédita, mucho más completa, por Nilas de la Toison, que data de 1677, aproximadamente, Cf. Schmitt, "An Unkown Seventeenth-Century French Translation of Sextus Empiricus", *Journal f the History of Philosophy*, VI, 1968, pp. 69-76.

[13a] Sexto Empírico, *Opera, graece et latine... notas addidit Jo. Albertus Fabrius*. Leipzig, 1718.

[13b] Sexto Empírico, *Les Hipotiposes ou Institutions pirroniennes*, Amsterdam, 25. y Londres, 1735, el *Dictionaire des Ouvrages Anonymes*, de Barbier, atribuye traducción a Claude Huart, de Ginebra. Para más información acerca de esto, éase Popkin, "Sorbière's Translation of Sextus Empiricus", en *Journal of the istory of Ideas*, XIV, 1953, pp. 620-621, y "A Curious Feature of the French Edion of Sextus Empiricus", en *Philological Quarterly*, XXXV, 1956, pp. 350-352.

[14] Schmitt, "An Unstudied Translation of Sextus Empiricus", pp. 245-246.

Aristóteles, Pico el menor fue atraído, en el último decenio del siglo xv, por las ideas de Savonarola y, al parecer, por algunas de las tendencias antiintelectuales de aquel movimiento.[15] Así, Gian Francesco decidió desacreditar toda la tradición filosófica de la antigüedad pagana, y durante un exilio forzoso, alrededor de 1510, se puso a trabajar en su obra *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium,* publicada en 1520.[16]

El libro comienza con una revisión de toda la filosofía antigua. En la segunda parte, pasa de la exposición histórica al análisis teórico del problema de la certidumbre. A partir del capítulo 20 del Libro II, comienza una extensa discusión del pirronismo, basada en las *Hipotiposis pirrónicas,* de Sexto Empírico, en que resume todas sus opiniones y añade no poco material anecdótico. El siguiente libro trata del material del *Contra los Matemáticos* de Sexto, y los tres últimos son un ataque a Aristóteles.[17] A lo largo de toda la obra, Pico empleó los materiales escépticos de Sexto para demoler toda filosofía racional y para liberar a los hombres de la vana aceptación de teorías paganas. La conclusión no era que todo debía ponerse en duda sino, antes bien, que el hombre debía abandonar la filosofía como fuente de conocimiento, y abrazar la única guía que

[15] El profesor Donald Weinstein ha llamado mi atención hacia un sermón de Savonarola, del 11 de diciembre de 1496, en que se dice que el hombre carnal que no tiene intereses ni ilusiones intelectuales (en contraste con el hombre animal, que cree conocer, pero en realidad no conoce), puede convertirse a la vida espiritual más fácilmente que el hombre animal. Cf. Girolamo Savonarola, *Prediche Sopra Ezechiele,* editado por Robert Ridolfi (Edizione Nazionale), Vol. I, Roma, 1955, Predica V, pp. 61-62.

[16] El título completo de esta obra es Joannis Francisci Pici Mirandulae Domini, et Concordiae Comitis, *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium, et Veritatis Christianae Disciplinae. Distinctum n Libros Sex. quorum Tres omnem Philosophorum Sectam Universim. Reliqui Aristoteleam: et Aristoteleis Armis Particulatim Impugnant Ubicunque Autem Christiana et Asseritur et Celebratur Disciplina,* Mirandulae, 1520.

La obra fue reimpresa con algunos cambios menores, en la *Opera Omnia* de Gian Francesco Pico. Basilea 1573 (actualmente, el volumen II, de las obras del gran Pico).

[17] Un estudio detallado de la obra Gian Francesco Pico aparece en Charles B. Schmitt, *Gian Francesco Pico della Mirandola (1469-1533), and his Critique of Aristotle,* La Haya, 1967.

los hombres tienen en este "valle de lágrimas": la Revelación cristiana.[18]

El pirronismo cristiano de Gian Francesco Pico tiene un sabor particular, lo que explica, en parte, el hecho de que no lograse llegar a un público extenso y receptivo, como el que Montaigne encontró a finales del siglo XVI. Si los hombres eran incapaces de comprender algo por medios racionales, o alcanzar con ellos algunas verdades, la única fuente de conocimiento que quedaba, según Pico, era la Revelación por medio de la profecía.[19] Y así, no contento con abogar un conocimiento basado tan sólo en la fe, como el que nos presenta la Revelación de Dios interpretada por la Iglesia, la idea de Gian Francesco Pico podía conducir a graves peligros en materia de pensamiento religioso, al hacer árbitros de la verdad a quienes habían recibido el don de profecía.

Aun cuando Strowski afirme que el libro de Pico della Mirandola tuvo gran éxito y que dominó el pensamiento escéptico del siglo XVI,[20] en realidad el libro parece haber ejercido muy poca influencia, y no llegó a popularizar las ideas de Sexto Empírico, como lo haría después la "Apologie de Raimond Sebond", de Montaigne.[21] Villey dice que Agrippa von Nettesheim, a quien estudiaremos más adelante en este mismo capítulo, empleó materiales de Pico. Si así fue, Agrippa fue uno de los pocos que lo hicie-

[18] Véase, por ejemplo, el cap. 20 del Libro II, y el Libro III; cap. 2 del Libro III se titula, "Quid Sceptici contra disciplinas in universum attulerint, sumptis argumentis ex re quae doctrinae praebeatur, ex docente, ex discente, ex modo doctrinae ubi contra ipsos nonnulla dicuntur, & aliqua dicuntur in laudem Christianae diciplinae", Cf. Louis I. Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden*, University of Michigan Publications, Language and Literature, Vol. XII (Ann Arbor, 1934), pp. 28-29; and Eugenio Garin, *Der Italienische Humanismus*, Berna, 1947, pp. 159-61.

[19] Cf. Garin, *loc. cit.*, especialmente p. 160.

[20] Fortunat Strowski, *Montaigne*, Segunda edición, París, 1931.

[21] Pierre Villey, *Les Sources & L'Evolution des Essais de Montaigne* (París, 1908), Vol. II, p. 166. Véase Schmitt, *Pico*, cap. VI para un examen detallado de la influencia de Pico. El reciente artículo de Schmitt, "Filippo Fabri and Scepticism: A Forgotten Defense of Scotus", en *Storia e cultura al Santo* a cura di Antonio Poppi, Vincenza, 1976, pp. 308-312, añade alguna información nueva acerca de la influencia de Pico.

ron.[22] En las historias del escepticismo escritas en los siglos XVII y XVIII, simplemente se menciona a Pico, pero no se le estudia en las bibliografías sobre el tema. En la historia del escepticismo de Stäudlin, en dos volúmenes, que abarca de Pirrón a Kant, publicada en 1794, el autor dedica a Pico un par de frases, y concluye diciendo: "Y toda su obra no tiene interés suficiente para merecer aquí mayor caracterización." [23]

El profesor Schmitt no conviene conmigo en este punto. Está de acuerdo en que la obra de Pico no tuvo la repercusión de los escritos de Montaigne, Bayle o Descartes, pero insiste en que no fue desconocida. Schmitt sigue la influencia, a veces tenue, a veces más importante, de la obra de Pico, sobre Nizolius, Castellani, el traductor de Sexto, Gentian Hervet, varios pensadores italianos menores, los autores de los comentarios de Coimbra, Filippo Fabri, Pierre Gassendi, Campanella y Leibniz. Es obvio que Pico tuvo cierta influencia, pero no fue de quienes hicieron del escepticismo uno de los temas claves de la época. La posible influencia de Pico sobre el más célebre escéptico Agrippa von Nettesheim será estudiada más adelante, en este mismo capítulo. Pierre Villey afirmó que Agrippa empleó materiales de Pico, pero investigaciones recientes han hecho revaluar esta afirmación. Montaigne al parecer no conoció siquiera la obra de Pico.[24]

Nadie más que Gian Francesco Pico parece haber tomado nota de Sexto Empírico antes de que apareciera la edición de Estienne. Los cultos humanistas no parecen haber conocido su nombre. Ni aun en el terreno en que Sexto pronto cobraría verdadera importancia, a saber, en las controversias por los méritos de la astrología, ni aun

[22] Villey, *op. cit.*, p. 166 n.l., muestra que resulta sumamente improbable que Montaigne usara la obra de Pico. Indica que ambos autores toman de Sexto, pero habitualmente los "préstamos" hechos por Montaigne son más precisos, y también que Montaigne no se vale de ninguna de las anécdotas de Pico, muchas de las cuales habrían podido atraerle si las hubiese visto.

[23] Carl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus* (Leipzig, 1794), Vol. I, p. 557.

[24] C. B. Schmitt, *Pico*, cap. VI.

allí hay referencias a él. El primer Pico della Mirandola, en su tratado sobre astrología, no lo incluye entre quienes escribieron en tiempos antiguos sobre astrología.[25]

Las pocas menciones al pirronismo que aparecen en la literatura de comienzos del siglo XVI no indican un conocimiento de Sexto, sino que parecen basarse, en cambio, en Diógenes Laercio, o en algún otro texto antiguo sobre escepticismo griego. La elucidación más célebre del pirronismo en este periodo es la de Rabelais, en el Tercer Libro de *Gargantúa y Pantagruel*. Panurgo pregunta a varios hombres cultos si debe casarse. Uno de los interrogados es Truillogán, el filósofo. Después de un capítulo que indica la dificultad de obtener de Truillogán una respuesta franca, el capítulo treinta y seis ofrece un diálogo entre el filósofo y Panurgo. El título del capítulo es: "Continuación de las respuestas del filósofo eféctico y pirrónico Truillogán." Después de que Truillogán marea a Panurgo durante unas cuantas páginas, éste deja de interrogarlo. Entonces, Gargantúa se levanta y dice:

> Alabado sea Dios por todas las cosas, pero especialmente por haber llevado al mundo a tal cumbre de refinamento, más allá de donde estaba cuando yo lo conocí, en que hoy los filósofos más cultos y más prudentes no se avergüenzan de que se les vea entrar por los porches y frontispicios de las escuelas de las sectas pirrónica, aporrética, escéptica y eféctica. ¡Bendito sea el santo nombre de Dios! En verdad puedo deciros que en adelante será mucho más fácil empresa atrapar leones por el pescuezo, caballos por la crin, bueyes por los cuernos, toros por el hocico, lobos por la cola, chivos por la barba y aves en vuelo por los pies que atrapar a tales filósofos por sus palabras. ¡Adiós, dignos, caros y honrados amigos míos![26]

[25] Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem*, editado por Eugenio Garin. Edizione Nazionale, Florencia, 1952, 2 vols. En la lista de los manuscritos de Pico presentada en Pearl Kibre, *The Library of Pico Della Mirandola*, Nueva York, 1936, el número 673 y el número 1044 se titulan *Tractatus contra arithmeticos et contra astrologos*. El número 1044 es atribuido a Sexto en el índice.

[26] François Rabelais, *Oeuvres de Francois Rabelais*, edition critique publiée sous la direction de Abel Lefranc, texte et notes par H. Cluzot, P. Delaunay, J. Plattard et J. Porcher (París, 1931), Tomo V, p. 269, I, 112-122.

El retrato del pirrónico que presenta Rebelais es, como bien podía esperarse, menos de un filósofo escéptico que de un personaje cómico. Truillogán no marea ni confunde a Panurgo mediante los gambitos dialécticos habituales, como lo haría el filósofo pirrónico de Moliére, Marfurio, con Sganarelle en *Le Mariage Forcé,* en el siglo siguiente.[27] En cambio, el pirrónico de Rabelais alcanza sus fines mediante una serie de evasiones, incoherencias y respuestas esotéricas. El retrato no se basa en materiales de Sexto Empírico. Y el comentario de Gargantúa parece, en realidad, mal fundamentado. Diríase que en aquella época no había filósofos que se consideraran pirrónicos.[28] Los comentadores explican las observaciones de Gargantúa a la luz de las *Academica,* de Cicerón, que por entonces estaban siendo muy estudiadas, y del *De incertitude et vanitate scientiarum,* de Agrippa von Nettesheim, que por entonces generó cierto interés.[29] Sin embargo, la terminología parece provenir de la presentación de Pirrón que hace Diógenes Laercio.[30]

[27] La versión que da Molière de este relato es mucho más fiel a lo que es el pirronismo, ya que su filósofo escéptico aplica varias respuestas "comunes tomadas de la tradición pirrónica a la pregunta en cuestión, de si ¿debía casarse Sganarelle? Y después de mostrar que está en duda en todas las cuestiones, y no está seguro de nada, Molière embellece la situación rabelaisiana haciendo que Sgnarelle golpee con un palo a Marfurio. Cuando el pirrónico se queja, Sganarelle le indica que un escéptico no puede estar seguro ni siquiera de que lo han golpeado o de que le duele. Un posterior comentador de esto, Friedrich Bierling, en su *Commentatio de Pyrrhonismo Historico,* Leipzig, 1724, p. 23, señaló que Marfurio debió responder a Sganarelle, "me parece que me haz golpeado, y por eso me parece que debo hacerte lo mismo a ti".

[28] Henri Busson, en su "Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance", 1533-1601, Paris. 1957, pp. 234-35, puso a Rabelais como testigo importante de que el pirronismo era una opinión conocida y bien establecida en la Francia de la época.

[29] Cf. n. 26 en *Oeuvres de Rabelais,* T. V., p. 269; n. 19, en Rabelais, *Le Tiers Livre,* ed. Jean Plattard, París, 1929. (Les Textes Français), p. 285; y Rabelais, *The Urquhart-Le Motteux Translation of the Works of Francis Rabelais,* editado por A. J. Nock y C. R. Wilson (Nueva York, 1931), Vol II, notas, p. lxxii, n. 7 a cap. xxxvi.

[30] Cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres,* traducido por R. D. Hicks. Loeb ed., Londres y Cambridge, Mass., 1950, Vol. II, Libro IX, cap. xi, pp. 474-519. El escepticismo pirrónico es descrito brevemente por el humanista Guillaume Budé (con quien Rabelais sostuvo correspondencia) en su obra *De Asse,* París, 1541, p. cxxii, aparentemente basado en Diógenes Laercio.

Como veremos, las extensas discusiones del escepticismo a comienzos del siglo XVI, con la única excepción de la de Gian Francesco Pico della Mirandola, parecen haber estado basadas en información encontrada en Cicerón,[31] Luciano, Diógenes Laercio o Galeno.

Probablemente el más notable de quienes pasaron por escépticos en este periodo fue aquella curiosa figura, Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535). Era un hombre interesado en muchas cosas, pero especialmente en las ciencias ocultas.[32] Una extraña obra que escribió en 1526, *De Incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* ... ha hecho que se le clasifique como un temprano escéptico. La gran difusión de esta obra, sus muchas ediciones en latín, así como en traducciones italianas, francesas e inglesas durante el siglo XVI, además de su influencia sobre Montaigne, han dado a Agrippa una inmerecida prominencia entre quienes desempeñaron un papel en el redescubrimiento del pensamiento escéptico en el Renacimiento.

El libro es, en realidad, una extensa diatriba contra todo tipo de actividad intelectual y contra todo tipo de arte Su propósito, nos dice Agrippa en el prefacio, es de-

[31] Sólo Schmitt ha investigado a los lectores, comentadores y enemigos del *De Academica*, de Cicerón, y ha encontrado que fue una obra extensamente leída y que no produjo réplicas muy agudas, algunas de las cuales fueron publicadas y algunas de las cuales sólo existen en manuscrito. Véase *Cicero Scepticus*.

El artículo de Ezequiel de Olaso, de crítica del libro de Schmitt "Las Academica de Cicerón y la filosofía Renacentista", en *International Studies in Philosophy* VII (1975), pp. 57-68, nos da algunos datos más acerca de la influencia de Cicerón.

[32] Acerca de los intereses y la tempestuosa carrera de Agrippa, véase el artículo de Bayle "Agrippa" en el *Dictionaire Historique et Critique*; la introducción de Fritz Mauthner a su traducción de Agrippa von Nettesheim. *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*. Munich, 1913, pp. VI-XLV; y Charles G. Nauert Jr., "Magic and Scepticism in Agrippa's Thought", en *Journal of the History of Ideas*, XVIII, 1957, pp. 161-82 y *Agrippa's and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, Illinois 1965; R. H. Popkin, introducción a Olms, edición fotoreproducida, de las *Opera* de Agrippa y los Ensayos de Paola Zambelli, especialmente "Corneille Agrippa, Erasme et la Theologie humaniste", en *Douzieme Etage International d'Etudes humanistes*, Tours 1969, Vol. I, pp. 113-59. París, 1972, y "Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim", en *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, XXXIX, 1976, pp. 60-103.

nunciar a quienes se enorgullecen de la cultura y el conocimiento humano y que, por tanto, desprecian las Sagradas Escrituras, por considerarlas demasiado sencillas y burdas; a quienes prefieren la escuela de filosofía a la Iglesia de Cristo.[33] Efectúa su denuncia presentando un panorama de las artes y las ciencias (incluyendo tales artes y ciencias como jugar a los dados, putañear, etc.), y anuncia que todas ellas son inútiles, inmorales o cosas parecidas. Prácticamente no presenta ningún argumento; tan sólo una condenación de los pecados de que son herederas todas las actividades humanas. Nos dice que el conocimiento fue la causa de la tragedia de Adán, y que sólo nos causará pesares si lo buscamos.

> Nada ha causado más pestes a los hombres que el conocimiento: es ésta la misma pestilencia que llevó a toda la humanidad a la ruina, la que arrojó toda Inocencia y nos ha dejado sujetos a tantas clases de pecado, y también a la muerte: que ha extinguido la luz de la Fe, lanzando a nuestras Almas a las ciegas tinieblas; la que, condenando la verdad, ha colocado a los errores en su trono.[34]

La única fuente genuina de la Verdad es la Fe, anuncia Agrippa. Las ciencias son simplemente opiniones de los hombres, indignas de fe, y que en realidad nunca llegan a establecerse.[35]

No satisfecho con estas declaraciones, Agrippa pasa entonces a discutir por turnos cada ciencia y arte, haciendo profusas acusaciones a la villanía de los hombres de ciencia y artistas. Los gramáticos son censurados por haber causado confusión acerca de la traducción adecuada de la Escritura; los poetas e historiadores son acusados de mentir; los lógicos, criticados por hacerlo todo más oscuro; los matemáticos son fustigados por no ofrecer ayuda para la salvación ni lograr la cuadratura del círculo; los músicos, por

[33] Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Of the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*, anglificado por James Sanford, Londres, 1569, p. Aiv.
[34] *Ibid.*, p. 4r.
[35] *Ibid.*, pp. 4v y 5r.

hacer perder su tiempo a la gente; los filósofos naturales por no ponerse de acuerdo entre sí acerca de nada; los metafísicos, por haber producido herejías; los médicos, por matar a sus pacientes; y los teólogos por hilar demasiado delgado y olvidar la Palabra de Dios.

Lo que Agrippa pedía, en cambio, era que el hombre rechazara todo conocimiento, y llegara a ser un simple creyente en la Revelación de Dios. "Por tanto, es mejor y más provechoso ser idiotas y no saber nada, creer por Fe y Caridad y acercarse así a Dios, que sentirse orgullosos y elevados por las sutilezas de la ciencia y caer en posesión de la Serpiente." [36] Sobre esta nota termina el libro, con una condenación final de los hombres de ciencia: "¡Oh, vosotros, locos y perversos que, rechazando los dones de vuestro Espíritu, os esforzáis por aprender aquellas cosas de Filósofos Impíos y maestros de errores, que debierais recibir de Dios y del Espíritu Santo!" [37]

Este ejemplo de antiintelectualismo fundamentalista no resulta un argumento muy genuinamente filosófico en pro del escepticismo hacia el conocimiento humano, ni contiene un serio análisis epistemológico. Algunos comentadores han dudado de que realmente representara el punto de vista de Agrippa a la luz de su interés en las ciencias ocultas. Otros han considerado *De vanitate* más bien como un arranque de ira que como un serio intento de presentar dudas acerca de lo que puede saberse.[38] Un estudio más

[36] *Ibid.*, p. 183v.

[37] *Ibid.*, p. 187r.

[38] Cf. Mauthner, *op. cit.*, p. xlvii; y Pierre Villey, *Les Sources & l'Évolution des Essais de Montaigne*, Vol. II, p. 176. Mauthner, *op. cit.*, p. xlvi le llama una "obra de ira", en tanto que lleva el marbete de "una venganza de las ciencias", en Staudlin, *Geschichte und Geist des Skepticismus*, Vol. I, p. 558. Algunos de los comentadores franceses son generosos, y dispuestos a suponer que la obra sea irónica, "es un panfleto irónico contra la estupidez", Strowski, *Montaigne*, pp. 132-33. Villey trata de colocar la obra de Agrippa en el género de la literatura paradójica del siglo XVI. Cf. Villey, *op. cit.*, II, pp. 173-75. La afirmación que aparece en Panos P. Morphos, *The Dialogues of Guy de Brués (Johns Hopkins Studies in Romance Literatures*, Extra Volume XXX), Baltimore, 1953, p. 77, de que "el propósito de Agrippa fue defender la posición protestante" está sujeta a duda, ya que al parecer Agrippa siguió siendo católico durante toda su vida, y ataca a los reformadores en *Vanitie*, pp. 20r-v.

reciente, hecho por Nauert, ha tratado de mostrar la relación de las ideas de Agrippa con lo oculto y su "escepticismo". Indica que por su desconfianza de nuestras capacidades mentales humanas, Agrippa buscó la verdad por medios más esotéricos. Según esta interpretación, *De vanitate* representa una etapa en el desarrollo del pensamiento de Agrippa, en que la fe y la Biblia estaban volviéndose elementos más centrales en su búsqueda de la verdad que, según sintió, no podía llevarse a cabo tan sólo con la razón y la ciencia.[39]

A pesar de todo, y aunque la obra de Agrippa no presenta ningún análisis escéptico del conocimiento humano, sí representa una faceta del resurgimiento del escepticismo antiguo, y ejerció cierta influencia, despertando nuevo interés en el pensamiento escéptico. Agrippa menciona entre sus fuentes a Cicerón y a Diógenes Laercio, y acaso se haya apoyado en la obra de Gian Francesco Pico.[40] No he encontrado en su libro ninguna referencia a Sexto Empírico, aunque sí contiene algunas secciones que bien parecen basadas en tal fuente.[41] En cuanto a su influencia, la obra de Agrippa fue bien conocida en el siglo XVI, y fue empleada por Montaigne como una de sus fuentes.[42]

[39] Véase Nauert, "Magic and Skepticism in Agrippa", esp. pp. 167-82.

[40] Villey, *op. cit.*, II, p. 166 y Strowski, *op. cit.*, pp. 130 y 133 n. I dicen esto. Paola Zambelli apoya esta opinión en su "A propositis della 'de vanitate scientiarium et artium' di Cornelio Agrippa", en *Rivista critica di storia della filosofia XV*, 1960, pp. 166-80. Schmitt examina minuciosamente las pruebas dudas de que Agrippa hubiese empleado parte de los materiales de Pico. Schmitt, *Pico*, pp. 239-242.

[41] Por ejemplo, el cap. 54 sobre filosofía moral se parece a algunas de las discusiones de texto sobre la variedad del comportamiento moral; sin embargo, donde Sexto da el ejemplo de que "también entre los egipcios los hombres se casan con sus hermanas", P. H. I., 153 y III, 205, Agrippa afirmó "Emonge the Athenians it was leeful for a man to marry his owne sister", *Vanitie*, p. 72. recen varios ejemplos de esto. (Villey afirma, como un hecho, que Agrippa tomó de Sexto, sin ofrecer ningún ejemplo. Cf. Villey, *op. cit.*, II, p. 176.) Se hacen varias menciones de Pirrón en Agrippa, pero ninguna indica gran conocimiento de las fuentes pirrónicas. Nauert, *op. cit.*, nota 30, afirma que Agrippa no cita a Sexto porque sus obras aún no se habían impreso.

[42] Véase Strowski, *op. cit.*, pp. 130 y 133 n. I: y Villey, *op. cit.*, II, pp. 176 y 178-80. Villey parece convencido de que los préstamos de Montaigne a Agrippa debieron tener poco que ver con la formación del escepticismo de Montaigne. Para

Varios de los otros estudios de temas escépticos de comienzos del siglo XVI indican el creciente interés en el escepticismo académico, derivado principalmente de Cicerón, y no del pirronismo de Sexto Empírico. El interés en el escepticismo académico, tal como lo presenta Cicerón en sus *Academica*, parece haberse desarrollado entre los interesados en la teología fideísta. Hubo un buen número de teólogos que, habiendo denunciado las luces de la razón humana, insistían en que el conocimiento sólo podía alcanzarse por la fe. El cardenal Adriano di Corneto había dicho en 1509 "que sólo la Sagrada Escritura contiene el verdadero conocimiento y que la razón humana es incapaz de elevarse por sus propios recursos hasta el conocimiento de las materias divinas y de la metafísica".[43] Los pensadores que compartían esta opinión encontraron apoyo a muchos de sus argumentos en los antiguos escépticos de la última época de la academia platónica.

Como lo ha mostrado Busson, figuras como Reginaldo Pole, Pierre Bunel y Arnould du Ferron emplearon algunos de los ingredientes o afirmaciones del escepticismo académico al plantear su antirracionalismo, y como preludio a su llamado fideísta.[44] Aparecieron varias obras en contra de estos *nouveaux academiciens*, y su grupo parece haber sido lo bastante poderoso para crear la impresión de que el escepticismo académico era una fuerza con la que había que contar. Pero aparte de la obra de Teodoro de Beza contra el *nouveaux academicien* (considerada en el capítulo anterior), de la obra de Castalión, y del análisis de Gentian Hervet

una comparación del escepticismo de Agrippa y de Montaigne, véase Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Band I (Berlín 1922), pp. 192-194. [El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, FCE, 3a. reimpresión 1979, p. 216.]

[43] Citado de Corneto, *De vera philosophia* en Henri Busson, *Le Rationalisme dans la litterature française*, p. 94n. 2.

[44] *Ibid.*, pp. 94-106. Busson presenta a Du Ferron algo así como un filósofo dilettante y ecléctico, y no como un fideísta serio. Por razones que nunca quedan en claro, Busson continuamente llama pirronismo a estas varias opiniones derivativas de los escépticos académicos, lo que crea cierta confusión con respecto a cómo se desarrollaron el conocimiento y el interés en el escepticismo griego durante el siglo XVI, y produce una impresión engañosa de la fuerza y extensión de la tradición pirrónica anterior a Montaigne.

acerca de los calvinistas como nuevos académicos en el prefacio de su edición de Sexto, no hay muchas otras obras que merezcan mencionarse.[45]

El cardenal Jacopo Sadoleto, obispo de Carpentras, amigo de Reginaldo Pole, escribió una respuesta al escepticismo académico, *Phaedrus sive de Laudibus philosophiae*, probablemente como resultado de su correspondencia con Pole sobre la cuestión de si puede conocerse algo por medios racionales.[46] La obra fue compuesta en 1533, y publicada en 1538.[47] En la primera parte del libro, Fedro presenta las opiniones de los académicos, tomadas principalmente de Cicerón, y propugna la tesis fideísta. Señala la futilidad de la filosofía natural. Dios ha ocultado los secretos de la naturaleza, de modo que nunca podremos conocerlos. Quienes creen haber descubierto algo acerca de la naturaleza se contradicen a sí mismos y entre sí en sus principios y teorías. Sólo por la Revelación podemos conocer a Dios, no por la filosofía. La filosofía moral es un caso tan desesperado como la filosofía natural. Nuestra meta debe ser actuar virtuosamente, no discurrir ni disputar acerca de la virtud y del bien. De manera semejante, la dialéctica es inútil, sólo un grupo de figuras y silogismos por los cuales se puede probar lo que se quiera, hasta las cosas más absurdas. Así pues, afirma Fedro, sólo podemos conocer la verdad por medio de la Revelación de Dios, y no por medio de la filosofía.[48]

[45] Para una crítica de estas obras, véase Schmitt, *Cicero Scepticus*.

[46] Cf. *ibid.*, p. 95. Hay una discusión interesante de esta correspondencia en el *Dictionnaire* de Bayle, art. Bunel, Pierre, Rem. E.

[47] Cf. Jacopo Sadoleto, *Elogio della Sapienza (De laudibus philosophiae)* trad. y ed. Antonio Altamura, intro. Giuseppe Toffanin, Nápoles, 1950, p. 206. La obra fue publicada originalmente en Lyon en 1538.

[48] Jacopo Sadoleto, *Phaedrus*, en *Opera quae exstant omnia*, Verona, 1738, Vol. III. Un resumen, que he seguido en parte, nos es dado en Busson, *op. cit.*, pp. 100-101. La obra también es descrita brevemente en Panos P. Morphos, *Dialogues of Guy de Brués*, p. 78. El material en *Phaedrus* parece provenir de Cicerón y de Diógenes Laercio. Hay una mención al pirronismo en la p. 168, pero ninguna indicación de algún conocimiento de los escritos de Sexto Empírico. Busson, en la nueva edición de su estudio, antes citada, dice que "estas paradojas en realidad son un resumen del *De incertitudine scientiarum*", de C. Agrippa, pero no ofrece ninguna prueba en apoyo de esto.

La segunda parte del libro presenta la respuesta de Sadoleto. Para descubrir la verdad hemos de seguir la verdadera filosofía; esta filosofía no es la de las Escuelas, sino las antiguas ideas de Platón y Aristóteles, que estaban siendo revividas por los humanistas y los paduanos en Italia. Esta verdadera filosofía no tiene las fallas ni la futilidad del pensamiento escolástico sino que, antes bien, es la fuente de la verdadera sabiduría y virtud. La piedra angular de esta filosofía maravillosa es la razón, y por la razón podemos descubrir los universales. Semejante descubrimiento nos llevará del nivel de las opiniones y las dudas al del conocimiento cierto y la felicidad. El objeto propio de la razón es la verdad, incluso y especialmente la verdad religiosa. Por tanto, la búsqueda de la verdad religiosa corresponde también a la verdadera filosofía. Por tanto, en contra de lo que afirman los fideístas académicos, la razón humana, debidamente empleada, sí puede descubrir el verdadero conocimiento, y es capaz de alcanzar hasta el conocimiento supremo, la verdad religiosa.[49]

La respuesta del cardenal Sadoleto al escepticismo académico constituye más un panegírico sobre los méritos de la filosofía antigua y la razón humana que una respuesta al desafío. Su fe abrumadora en las capacidades del pensamiento racional no parece basada en ningún análisis genuino o respuesta a los argumentos de los académicos. Antes bien, ha tratado de desplazar el centro del ataque, dejando que la batería académica caiga sobre los escolásticos, mientras conserva beatíficamente su confianza íntegra en los poderes racionales del hombre, si son debidamente empleados.

Tanto Busson como Buckley afirman que Sadoleto estaba atacando a los pirrónicos; la ocasión de su ataque, en su opinión, indica que el escepticismo pirrónico era conocido en Francia en la primera parte del siglo XVI.[50] Pero en

[49] Las opiniones positivas de Sadoleto están resumidas en Busson, *op. cit.*, pp. 101-103, donde también se ofrecen varias citas. Véase también Morphos, *op. cit.*, p. 78. El racionalismo religioso de Sadoleto va más allá de las opiniones declaradas de los usualmente clasificados como paduanos.

[50] Cf., Busson, *op. cit.*, p. 233; y George T. Buckley, *Atheism in the English Renaissance*. Chicago 1932, p. 118.

la obra de Sadoleto no hay nada que apoye esta afirmación, que me parece basada en la incapacidad de distinguir el pensamiento pirrónico del académico.[51]

La obra de Sadoleto no parece haber causado mucho efecto. En 1556 apareció una paráfrasis de ella en *Le Courtisan second,*[52] de Louis Le Caron. Algunas similitudes superficiales entre el libro de Sadoleto y una subsiguiente consideración del pensamiento académico por Guy de Brués (que pronto examinaremos), ofrecen indicaciones sugestivas, pero no concluyentes de la influencia de Sadoleto.[53] La posibilidad de que Montaigne fuese influido por Sadoleto fue examinada cuidadosamente por Villey, quien mostró que no era probable.[54]

Otro humanista contemporáneo de Sadoleto y que parece haberse sentido un tanto perturbado por el fideísmo basado en el escepticismo académico fue Guillaume Budé. Le pareció que aquello no sólo estaba arrojando dudas so-

[51] Un caso aún más tirado de los cabellos es el presentado por Busson, *op. cit.*, pp. 233-4, y Buckley, *op. cit.*, p. 118, como prueba de que el pirronismo era corriente en Francia en la primera mitad del siglo XVI. Dicen que el poeta Sainct-Gelays atacó al pirronismo en su *Advertissement sur les jugemens d'astrologie*, de 1546. Todo lo que Sainct-Gelays dijo fue que sólo hay un camino recto y muchos equivocados, y muchas opiniones distintas se han ofrecido sobre varios asuntos. "Esta es la razón de que los escépticos dijeran que todas las cuestiones están en disputa, y que nada hay tan obvio ni tan convenido por todos que no pueda ser debatido y hecho dudoso por razones aparentes, así como Anaxágoras se ejercitaba probando, mediante una disputa sofística, que la nieve es negra." Melin de Sainct-Gelays, *Oeuvres complètes de Melin de Sainct-Gelays*, editado por Prosper Blancemain, París, 1873, 3 vols. (Bibliothèque Elzévirienne), Vol. III, p. 248. Esta observación no constituye ningún ataque, y ni siquiera una prueba de conocimiento de la tradición pirrónica.

[52] Louis Le Caron, *Le Courtisan second, ou de la vrai sagesse et des louanges de la philsophie*, en *Les Dialogues de Loys Le Caron, Parisien*, París, 1556. Esta obra es descrita en Busson, *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (1530-1601), París, 1922, pp. 417-8. Acerca de Le Caron, véase Lucien Pinvert, "Louis le Caron, edit. Charondas (1536-1613)", *Revue de la Renaissance*, II (1902), pp. 1-9, 69-76 y 181-188.

[53] El tema es discutido en Morphos, *op. cit.*, pp. 78-9. La cita en Busson *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 101, n.2, muestra que la ilustración común de comparar a Dios con el rey de Persia también aparece en otras obras.

[54] Cf. Pierre Villey, "Montaigne a-t-it lu le Traité de l'éducation de Jacques Sadolet?" en *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire*, 1909, pp. 265-78. La sugestión fue hecha por Joseph Dedieu, "Montaigne et le Cardinal Sadolet", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, ser. IV, Vol. I, 1909, pp. 8-22.

bre las realizaciones de la razón humana, sino también sobre las verdades reveladas:

> ¡Oh Dios, oh salvador, miseria, falla vergonzosa e impía! Sólo con dificultad creemos en la Escritura y la Revelación[...] Tal es el resultado de frecuentar las ciudades y las multitudes, señoras de todos los errores, que nos enseñan a pensar de acuerdo con el método de la academia y a no dar nada por cierto, ni siquiera lo que nos enseña la Revelación sobre los habitantes del cielo y el infierno.[55]

Resulta difícil saber a quién estaba criticando Budé, pues los académicos que hemos visto, como Fedro, exceptúan el conocimiento religioso de su desafío escéptico.

Un decenio después se manifestó un interés más desarrollado en el pensamiento académico en el círculo que rodeaba a Peter Ramus. Uno de sus amigos, Omer Talon, escribió un extenso y favorable estudio de este tipo de escepticismo y de su extensión fideísta, mientras que otro, Guy de Brués, escribió un diálogo que se proponía ser una refutación de este punto de vista. El propio Ramus analizó las diversas escuelas escépticas de Filosofía, empleando básicamente materiales de Cicerón, Diógenes y otros. Ramus mencionó a Sexto, pero no hay indicación de que conociera sus obras. Ramus nunca mostró una verdadera adherencia al escepticismo académico, aunque, a su vez, se encontró acusado de *nouveau academicien*.[56]

En 1584, Omer Talon publicó una obra intitulada *Academica*, que era básicamente una presentación de la versión ciceroniana del escepticismo académico. Al parecer, el objetivo del libro de Talon era justificar los ataques de Ramus a Aristóteles y al aristotelismo y "liberar a los hombres obstinados, esclavos de creencias fijas en la filosofía y reducidos a una indigna servidumbre; hacerles comprender

[55] Citado en Busson. *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 143, tomado de *De Transitu Hellenismi*, de Budé. Busson, p. 143, n. 2, interpreta la opinión que Budé está comentando como pirronismo, confundiendo nuevamente los dos tipos de teorías escépticas.

[56] Citado en *ibid.*

que la verdadera filosofía es libre en la apreciación y el juicio que da de las cosas, y no está encadenada a una opinión ni a un autor".[57]

Para alcanzar este fin, Talon siguió la historia del movimiento académico, tal como fue explicado por Cicerón, desde Platón hasta Arcesilao y Carnéades, y sus raíces en el pensamiento socrático y presocrático, e indicó la lógica por la cual los académicos llegaron a la conclusión de que no debía juzgarse de ninguna cuestión. Los académicos, aseveró Talon, de acuerdo con Cicerón, "están tan por encima de los demás filósofos como los hombres libres están por encima de los esclavos, los hombres sabios por encima de los necios, y los espíritus firmes sobre los espíritus obstinados".[58]

Esta declaración de las opiniones de los escépticos académicos por un hombre que parece haber aceptado su filosofía es, en apariencia, la presentación más completa y pura del escepticismo *à la* Cicerón; sin embargo, Talon añadió la nueva conclusión, que aparece en casi todos los *nouveaux Academiciens* y *nouveaux Pyrrhoniens* de los siglos XVI y XVII, a saber, la distinción entre un escepticismo respecto a la razón y un escepticismo religioso.

> ¿Qué hacer? ¿Hemos de creer en nada sin un argumento decisivo, hemos de abstenernos de aprobarlo todo sin una razón evidente? Por lo contrario, en cuestiones religiosas, una fe segura y sólida tendrá más peso que todas las demostraciones de todos los filósofos. Mi disertación sólo se aplica a la filosofía humana en que es necesario conocer antes de creer. En cambio, con respecto a los problemas religiosos, que están más allá del entendimiento, primero es necesario creer para después alcanzar el conocimiento.[59]

Una vez más, el razonamiento escéptico va aunado a un completo fideísmo en materia de creencia religiosa.

Como resultado de la obra de su amigo Omer Talon, el

[57] Citado en Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française*, p. 235.
[58] Citado en Busson, *Le Rationalisme*, p. 236.
[59] Citado en *Ibid.*, p. 237.

propio Peter Ramus se encontró acusado de ser *nouveau academicien*. Ramus y Talon convinieron en atacar el aristotelismo como visión acristiana y anticristiana. Talon había llegado hasta a tildar a Aristóteles de "padre de los ateos y fanáticos".[60] Como respuesta, un profesor que enseñaba en el Collège de France, Galland, escribió *Contra novam academicam Petri Rami oratio,*[61] en que acusa a los dos antiaristotélicos de tratar de reemplazar la filosofía peripatética por el escepticismo de la Nueva Academia. Después de defender a Aristóteles del cargo de irreligión, Galland acusó, a su vez, a Ramus y a su amigo de este crimen por causa de su escepticismo.

> Todas las demás sectas, incluso la del propio Epicuro, se dedican a salvaguardar alguna religión, mientras que la Academia se esfuerza por destruir toda creencia, religiosa o no, en los espíritus de los hombres. Ha emprendido la guerra de los Titanes contra los dioses. ¿Cómo puede creer en Dios el que sostiene que nada es cierto, el que pasa el tiempo refutando las ideas de otros, el que niega toda fe a sus sentidos, el que arruina la autoridad de la razón? Si no cree lo que experimenta y casi toca, ¿cómo puede tener fe en la existencia de la Naturaleza Divina, tan difícil de concebir?

El objetivo de Ramus y Talon, según Galland, sólo podía ser atacar el Evangelio después de haber arruinado toda la filosofía.[62]

Pocos años después otro miembro del círculo ramista, Guy de Brués, escribió una crítica mucho más serena de los *nouveaux academiciens,* en *Les Dialogues de Guy de Brués, contre les Nouveaux Academiciens,* de 1557. Es probable que el autor proviniera de una familia de juristas de Nimes, y

[60] Citado en *Ibid.*, p. 268.

[61] P. Galland, *Contra Novam Academicam Petri Rami oratio,* Lutetiae, 1551. (Hay un volumen de esta obra en la Newberry Library, Chicago), Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française,* pp. 269-71, indica que Galland sostenía la posición paduana. Thomas Greenwood, en su "L'éclosion de scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes", *Revue de l'Université d'Ottawa,* XVII, 1947, p. 88, niega esto, pero no ofrece ninguna prueba convincente.

[62] Cf. Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française,* pp. 269-271. El pasaje citado aparece en la p. 271.

nació entre 1526 y 1536.[63] Alrededor de 1555 ayudó a Peter Ramus, traduciendo algunas citas de escritores latinos para la edición francesa de la *Dialectique*, y en los *Dialogues*, De Brués empleó algunos materiales de Ramus.[64]

Los propios *Dialogues* son peculiares, ya que los personajes que discuten los méritos del escepticismo académico son cuatro personajes contemporáneos de Brués, con quienes él estaba conectado: el gran poeta Pierre de Ronsard, Jean-Antoine de Baïf, Guillaume Aubert y Jean Nicot, todos ellos relacionados con la *Pléiade*. Baïf y Aubert defienden la causa de los escépticos, mientras que Ronsard y Nicot la refutan. Es difícil saber si los *Dialogues* se relacionan con un medio histórico o una discusión efectuada entre el grupo de Ronsard.[65]

Los *Dialogues* consisten en tres discusiones: la primera sobre epistemología y metafísica, la segunda sobre ética y la tercera sobre derecho. Los escépticos, Baïf y Aubert, arguyen que las ideas éticas y jurídicas son simples opiniones; esbozan un relativismo ético acerca de todas las consideraciones de valor. Son refutados, de manera no muy convincente, por Ronsard y Nicot, pero parecen totalmente convencidos y contentos de que el escepticismo haya sido refutado. El primer diálogo es el más filosófico, mientras que los otros dos pueden representar lo que más preocupaba al autor, así como una interesante percatación de lo que puede entrañar la aplicación del escepticismo a los problemas de la ética práctica.

[63] Para una crítica de toda la información conocida, además de algunas conjeturas acerca de la biografía de Guy de Brués, véase Panos Paul Morphos, *The Dialogues of Guy de Brués. A Critical Edition with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism*, pp. 8-19.

[64] Acerca de Ramus y de Brués, véase Morphos, *op. cit.*, pp. 15-16, y sec. 88 y 113-114, de la edición de Morphos de los *Dialogues* contenida en esta obra; y Thomas Greenwood, *Guy de Brués*, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XII, 1951, pp. 80 y 181-184.

[65] Acerca de Brués y la *Pléiade*, véase Morphos, *op. cit.*, pp. 19-25 y 71-3. Concluye Morphos, "en presencia de las pruebas disponibles, conjeturamos que Brués reproduce el marco de las reuniones y de las discusiones celebradas por Ronsard y sus amigos y quizá la naturaleza general de sus conversaciones, antes que sus verdaderas posiciones respectivas", p. 73. Véase también, Greenwood "Guy de Brués", pp. 70-82.

El argumento filosófico en pro del escepticismo, presentado por Baïf en el primer diálogo, se basa en la pretensión ética de que los hombres que se comportan naturalmente se encuentran mejor en un mundo moralmente ordenado, ya que las prescripciones morales en realidad son opiniones de la fantasía, que han introducido ideas tan antinaturales y malignas como castigos, propiedad privada, etc.[66] Ronsard responde a esto insistiendo en que nuestras normas de valor están basadas en la razón, y que no hay una bondad natural y primitiva.[67] Esto es desafiado por Baïf, quien dice que las leyes son opiniones, no basadas en evidencia racional.[68]

Esto le lleva a un argumento general contra las realizaciones racionales humanas, basado en materiales de Cicerón y Diógenes Laercio. El argumento de Baïf no es tanto el análisis epistemológico de los antiguos escépticos cuanto una enumeración de toda una diversidad de opiniones humanas sobre todas las cuestiones posibles. Está dispuesto a abandonar una idea escéptica central, que los sentidos son indignos de confianza, pero insiste en que, aun si fuesen precisos, los hombres de ciencia y los filósofos seguirían disintiendo acerca de todo; por tanto, sus opiniones no son objetivas, y no pasan de ser sus opiniones. Se ofrecen listas y más listas para mostrar la variedad y oposición de las opiniones sobre toda clase de temas.[69] Como resultado, Baïf sugiere que la verdad sólo puede encontrarse en la Escritura.[70] Baïf apoya su escepticismo sobre la base de este cuadro de cómo disienten los hombres sabios.

Si el argumento en pro del escepticismo carece de la fuerza de la antigua crítica escéptica de la razón humana,

[66] De Bruès, *Dialogues*, sec. 5-8.
[67] *Ibid.*, sec. 9-10.
[68] *Ibid.*, sec. 11 *ss.*
[69] *Ibid.*, Diálogo 1. hasta la sec. 97.
[70] *Ibid.*, sec. 50 "Todo lo que los hombres han inventado y suponen que saben, no es más que opinión y ensueño, salvo lo que nos enseñan las Sagradas Escrituras". Morphos insiste en que la opinión de Baïf aquí no es un verdadero fideísmo, como el de Agrippa, sino tan sólo una conclusión expeditiva y temporal, ya que Baïf carece de la fe y del ardor de Agrippa y de otros ardientes fideístas. Cf. Morphos, *op. cit.*, pp. 35 y 77-78.

la defensa de la razón resulta aún más endeble. Ronsard indica que si el escepticismo fuera cierto, los hombres quedarían reducidos a bestias. Pero, por fortuna, los hombres de sano juicio sí se ponen de acuerdo, porque sus sentidos, bien empleados, son precisos. El sentido común y el razonamiento pueden descubrir las verdades generales a partir de la información sensorial. Nuestro intelecto es capaz de conocer las esencias reales, aparte de los sentidos, mediante cierta clase de conciencia de las ideas innatas. Con esta combinación de ingredientes tomados de las teorías del conocimiento de Platón y de Aristóteles, Ronsard defiende la tesis de que es posible el conocimiento genuino, aun cuando en ciertas cuestiones quizá no podamos pasar de tener una buena opinión.[71] Baïf abandona su escepticismo y acepta esta teoría, declamando, "¡Oh miserable Pirrón, que lo ha convertido todo en opinión e indiferencia!"[72] Los otros dos diálogos siguen una pauta bastante similar, intentando resolver, ambos, las opiniones escépticas acerca de las variaciones de opinión, y tratando de convencer a los escépticos.

Brués, en su epístola dedicatoria al Cardenal de Lorena y en su prefacio, dijo que su objeto era salvar a los jóvenes que pudiesen ser apartados de la religión por las dudas escépticas.[73] Como los escépticos en los *Dialogues* ni hacen una vigorosa defensa ni se rinden ante una respuesta convincente, sino que simplemente abandonan sin mucha resistencia resulta difícil ver cómo la obra pudo cumplir con su propósito declarado. La mediocridad de la respuesta al escepticismo ha hecho considerar la posibilidad de que Brués realmente estuviera del lado escéptico y temeroso de decirlo (aunque no hay ninguna indicación de que ser escéptico en 1557 le hubiese metido en serias dificultades).[74] Otros han insistido en que aun cuando su refutación del

[71] De Brués, *Dialogues*, sec. 131-136.

[72] *Ibid.*, sec. 139 *y ss.*

[73] *Ibid.*, Epístola y Prefacio, pp. 87-92, en la edición de Morphos.

[74] Cf. Morphos, *op. cit.*, p. 7 y Busson, *Les Sources et le développement.*, p. 423. Otra discusión del libro de Brués, en George Boas, *Dominant Themes of Modern Philosophy*, Nueva York, 1957, pp. 71-74, concluye con la sugestión de que la pró-

escepticismo es pobre, no puede haber duda de que Brués estaba tratando de alcanzar el ortodoxo propósito de responder al escepticismo para salvaguardar a la religión de los dubitativos.[75]

Pero aun si no podemos determinar las opiniones del autor con alguna precisión, los *Dialogues* de Brués son interesantes porque muestran la atención despertada por las ideas escépticas y su actualidad en las discusiones de mediados del siglo XVI. En la obra no hay una seria captación de la fuerza y naturaleza del escepticismo griego, posiblemente porque, como lo ha sugerido Villey, Brués no conoció los irresistibles argumentos de Sexto" sino tan sólo las presentaciones menos filosóficas del escepticismo antiguo que se encuentran en Cicerón y en Diógenes Laercio. La virtud de la obra quizá se encuentre en el hecho de que "Brués resume en cierto modo la inquietud y las incertidumbres que estaban en el aire, y que las *Academica* de Cicerón ayudaron a poner en claro".[76] Busson y Greenwood consideran los esfuerzos de Brués como parte de un gran cuadro de los primeros apologistas que luchaban contra todo un complejo de monstruos renacentistas, salidos del aristotelismo paduano, del pirronismo, etc.; hacen de Brués un aliado de un continuo movimiento del siglo XVI que luchaba contra todos los tipos de irreligión "escéptica".[77] Más probable es la idea de que su obra representa una exploración provisional del escepticismo, brotada al observar la relatividad de las opiniones humanas y las posibles consecuencias de esto sobre la moral aplicada, tema que bien pudo surgir en las discusiones acerca del escepticismo académico y la supuesta Nueva Academia, en el círculo que giraba en torno de Ramus y

fundidad con que Brués define los lemas del escepticismo puede indicar que en realidad estaba defendiendo esta opinión, y no refutándola.

[75] Véase, por ejemplo, Greenwood, de Brués", p. 268, y Greenwood, "L'éclosion du scepticisme", pp. 97-98.

[76] Pierre Villey, *Sources & L'evolution des Essais de Montaigne*, II, p. 173.

[77] Busson, *Les Sources et le développement*, pp. 419-423; y Greenwood, "L'éclosion du scepticisme", pp. 95-98. (Este artículo ha sido casi todo tomado de Busson, sin indicarlo. Busson omite esta sección en la edición revisada.)

de la *Pléiade*. Brués no parece haber tenido el celo antiescéptico de su actual admirador, el profesor Greenwood.[78]

La repercusión de la obra de Brués fue escasa o nula. Busson ha citado a P. Boaistau, en *Le théatre du monde*, de 1558, como referencia al libro de Brués contra *les nouveaux academiciens* y como fuente.[79] Villey ha demostrado que los *Dialogues* fueron una de las fuentes de Montaigne.[80]

Estas diversas indicaciones de interés en el escepticismo antiguo en la primera parte del siglo XVI son lo que Villey llamó "pequeños fuegos de escepticismo que arrojan un brillo muy pálido y breve y luego desaparecen rápidamente".[81] Y ninguna de las figuras consideradas era particularmente competente como pensador; ninguno de ellos parece haber descubierto la verdadera fuerza del escepticismo antiguo, posiblemente porque, con la excepción del joven Pico, sólo conocían las presentaciones menos filosóficas, que habían leído en Cicerón y en Diógenes Laercio o, posiblemente, porque estaban desconcertados por la riqueza misma del desacuerdo que siempre ha existido entre los hombres acerca de todos los temas intelectuales.

Sea como fuere, antes de la publicación de Sexto Empírico, no parece haberse dado mucha seria consideración filosófica al escepticismo. Busson ha tratado de hacer que las pocas obras que tratan del escepticismo académico parezcan señales de un vasto movimiento intelectual brotado de la repercusión del pensamiento paduano en Francia.[82] Sin embargo, aunque hubo sin duda cierto

[78] Los horrores del escepticismo son tema constante en "L'éclosion du scepticisme", de Greenwood.

[79] Busson, *Les Sources et le développement*, p. 425.

[80] Villey, *op. cit.*, II, p. 172. Las controversias de Talon, Galland y Brués son examinadas con detalle en Schmitt, *Cicero Scepticus*, pp. 81-108.

[81] Villey, *op. cit.*, II, p. 165.

[82] Esta tesis es afirmada en toda su *Sources et le développement du Rationalisme* y la versión revisada, *Le Rationalisme dans la littérature française*. Véase, por ejemplo, pp. 258 y 438-39, en la primera, y pp. 233 y 410-11, en la última. En forma más extrema, esta es la tesis de Greenwood en "L'éclosion du scepticisme". Tanto Villey como Strowski minimizan la importancia del pensamiento escéptico premontaigniano. Véase Villey, *op. cit.*, II, p. 165 y Strowski, *Montaigne*, pp. 120 y *ss.*

desarrollo conjunto, el aristotelismo de los pensadores italianos estaba muy lejos del pensamiento escéptico, *salvo* por su final conclusión fideísta. Los paduanos eran racionalistas confirmados, cuyas opiniones en filosofía eran resultado de aceptar cierto marco filosófico y las construcciones racionales que había dentro de él. Por su parte, los escépticos negaban o dudaban de todo el procedimiento y de las bases de los aristotélicos. El único punto de contacto de ambos era que los artículos de fe no podían ser apoyados por la evidencia racional y había que creer en ellos, no probarlos. Los pocos análisis del escepticismo anteriores a 1562 acaso ocurrieran históricamente en el contexto de la influencia paduana, pero las ideas surgen de los antiguos estudios sobre el escepticismo. En lugar de ser la culminación del aristotelismo italiano, como sugiere Busson, parecen deberse a redescubrimientos aislados de la filosofía helenística. Quienes escriben acerca del escepticismo no parecen haberse estudiado unos a otros, ni parecen interesarse mucho por un serio análisis filosófico de los problemas escépticos. Tan sólo después de la publicación de las obras de Sexto empezó el escepticismo como movimiento filosófico importante, en especial como resultado de Michel de Montaigne y de sus discípulos.

Al publicar las *Hipotiposis* de Sexto, en 1562, Henri Estienne plantea sus razones para traducir esta obra, así como su evaluación. La obra va dedicada a Henri Memmius, con quien al principio bromea, en tono escéptico, acerca de lo que ha hecho. Pasa luego a explicar cómo llegó a descubrir a Sexto, y nos informa que el año anterior había estado muy enfermo; durante su mal, se desarrolló en él un gran disgusto de las *belles-lettres.* Un día, por casualidad, redescubrió a Sexto en una colección de manuscritos de su biblioteca. La lectura de la obra le hizo reír, y alivió su enfermedad (un tanto cuanto, al parecer, como afirmaba Sexto, porque el escepticismo era una purga). Vio cuán vana era toda cultura, y esto lo curó de su antagonismo hacia las cuestiones científicas, permitiéndole tomarlas menos en serio. Al descubrir la temeridad

del dogmatismo, Estienne también descubrió los peligros de aquellos filósofos que trataban de juzgar de todo, y especialmente de las cuestiones teológicas, según sus propias normas. Los escépticos le parecieron superiores a los filósofos cuyo razonamiento culminaba en opiniones peligrosas y ateas.

A la luz de todo esto, Estienne sugirió en su introducción, primero, que la obra podía actuar como cura para los filósofos impíos de la época, haciéndoles despertar a la cordura; segundo, que el libro de Sexto podía servir como buen digesto de filosofía antigua; por último, que la obra podía ayudar a los estudiosos interesados en cuestiones históricas y filológicas.

En el caso de que alguien objetara diciendo que podía ser peligroso imprimir la obra de alguien que había declarado la guerra a la filosofía, Estienne señala que Sexto, al menos, no es tan malo como aquellos filósofos que no son capaces de salvaguardar sus dogmas mediante argumentos decentes; como el razonamiento de Sexto es más sutil que verdadero, no hay razón para temer consecuencias desastrosas, pues la verdad brillará con más luz por haber sido atacada por el pirronismo.[83]

En contraste con la promulgación un tanto ligera hecha por Estienne de lo que después llegaría a llamarse "ese mortal veneno pirrónico",[84] Gentian Hervet ofreció razones similares pero más sombrías para su edición de 1569. En su epístola dedicatória a su patrón, el Cardenal de Lorena, Hervet dijo que había encontrado un manuscrito de Sexto en la biblioteca del cardenal en una época en que estaba agotado por sus actividades contrarreformistas y su obra sobre los Padres de la Iglesia. Se llevó el manuscrito para leerlo en un viaje, como esparcimiento. Luego,

[83] Cf. prefacio por Henri Estienne a Sexto Empírico, *Pyrrhoniarum* hypotypwsewn, edición de 1562, pp. 2-8. Este prefacio fue traducido al francés en las *Oeuvres choisies* de Sexto Empírico, trad. Jean Grenier y Geneviève Goron, París, 1948, pp. 21 24.

[84] Frase atribuida al filósofo católico inglés del siglo XVII Thomas White, en el artículo sobre "El pirronismo de Joseph Glanville", en *Retrospective Review*, I, 1853, p. 106

según informó, después de haberlo leído con increíble placer, pensó que era una obra importantísima, pues mostraba que ningún conocimiento humano puede resistir los argumentos que se le puedan oponer. La única certidumbre que tenemos es la Revelación de Dios. En Sexto se encuentran muchos argumentos contra los paganos y herejes de su época, que tratan de medir las cosas por la razón y que no entienden porque no creen. En Sexto puede encontrarse una respuesta adecuada a los *nouveaux academiciens* y calvinistas. El escepticismo, al controvertir todas las teorías humanas, curará del dogmatismo a la gente, le dará humildad y la preparará a aceptar la doctrina de Cristo.[85]

Esta opinión del pirronismo, de uno de los jefes del catolicismo francés, indicaría la dirección de una de sus mayores influencias sobre los tres siguientes cuartos de siglo. Sin embargo, poco después de la publicación de Sexto, encontramos señales de que se le estaba leyendo por razones filosóficas y como material informativo acerca de la filosofía antigua. Uno de quienes así lo leyeron fue Giordano Bruno, que analizó el pirronismo en algunos de sus diálogos.

En el diálogo *La Cena de le Ceneri*, de 1584, hay una referencia a los *efettici e pirroni* que profesan no ser capaces de saber nada.[86] En el diálogo *Cabala del Cavallo Pegaseo*, de 1585, hay varios comentarios acerca de los *efettici* y *pirroni*. Saulino, en el primer diálogo, asegura que estos pensadores y otros como ellos sostienen que el conocimiento humano es tan sólo una especie de ignorancia, y compara el escéptico a un asno, que no quiere ni puede escoger ante una alternativa. Pasa luego a elogiar el punto de vista escéptico, afirmando que el mejor conocimiento que podemos tener es que nada puede saberse ni se sabe; de manera semejante, que nadie puede ser más que un

[85] Prefacio de Hervet en la edición de 1569 del *Adversus Mathematicos*, de Sexto, pp. a2-a3. Este prefacio será considerado después en relación con el escepticismo y la Contrarreforma en Francia.

[86] Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, en *Opere Italiane*, 3 vols. editada por Giovanni Gentile, Bari, 1925-1927, 1, p. 36.

asno, ni *es* más que un asno. Esta vislumbre es atribuida a los socráticos, los platónicos, los *efettici,* los *pirroniani* y otros como ellos.[87]

En el segundo diálogo, Saulino traza una distinción entre los *efettici* y los *pirroni,* que luego desarrolla Sebasto en una evaluación del escepticismo. Los *efettici* son equiparados a los escépticos académicos, los que aseveran que nada puede conocerse, mientras que los *pirroni* ni siquiera saben o aseguran esto. Los *pirroni* son retratados como poseedores de un superior grado de asnez que los *efettici.*[88] En el subsiguiente discurso de Onorio, parte de la información y la fraseología parecen venir directamente de la obra de Sexto.[89] Así, Bruno parece haber estado en contacto con los escritos de Sexto, y haber encontrado sus ideas lo bastante interesantes para incluirlas en sus estudios de los tipos de teorías y comentarlas.

Otro escritor italiano de la época, Marsilio Cagnati, doctor en medicina y en filosofía, ofrece un breve estudio de Sexto y de sus obras en sus *Variarum Observationum,* de 1587. Dedica un capítulo [90] a la biografía de Sexto, a su carrera médica, discute si Sexto fue sobrino de Plutarco,[91] y si fue el mismo Sexto al que se refirió Porfirio. El interés en Sexto parece ser exclusivamente histórico, no filosófico. Un similar empleo de Sexto como fuente histórica aparece en las *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam,* de Justo Lipsio. Aquí, al analizar la división de los filósofos

[87] Bruno, *Cabala del Cavallo Pegaseo,* en *Opere Italiane,* II, pp. 266-7, y 270.

[88] *Ibid.,* II, pp. 289-91. Esta distinción entre los dos grupos no está de acuerdo con el uso de Sexto Empírico ni de Diógenes Laercio. Sexto, en *P. H.* I, Part. 7, hace términos equivalentes de "escéptico", "zetético", "efóctico", y "pirrónico"; y Diógenes, en I part. 16, usa "efóctico" para referirse a lo opuesto de "dogmático", abarcando tanto a pirrónicos cuanto a académicos.

[89] Bruno, *Cabala,* II, p. 291 y las notas 4 y 6 de Gentile. El pasaje al que nos hemos referido en la nota 6 es *P. H.* III, caps. 27-29, párrafos 252-256, especialmente párrafo 252, que aparecen traducidos casi literalmente.

[90] Marsilio Cagnati. Veronensis Doctoris Medici et Philosophi. *Variarum Observationum Libri Quatuor,* Roma 1587, Lib. III, cap. VI, "De Sexto, quem empiricum aliqui vocant", pp. 203-6.

[91] Este irritante problema aparece por toda la literatura acerca de Sexto, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. Cagnati, con razón, distingue a Sexto Empírico de Sexto de Queronea, sobrino de Plutarco.

en dogmáticos, académicos y escépticos, y explicar quiénes eran los escépticos y lo que creían, Lipsio se refirió a los escritos de Sexto Empírico.[92]

Existe una interesante obra de Pedro de Valencia que al parecer fue poco conocida en sus días, pero que fue leída con atención en el siglo XVIII.[93] En 1596, este autor publicó *Academica,* una historia totalmente objetiva del escepticismo antiguo, que trataba de los movimientos académico y pirrónico hasta la mitad del periodo helenístico.[94] Sexto es, desde luego, una de las principales fuentes, y Valencia dice que casi todo el mundo poseía esta obra.[95] La posición pirrónica es presentada sólo de manera general, en tanto que ofrece mucho más detalles y crítica de las opiniones de los principales pensadores académicos, Carnéades y Arcesilao. Al final de la obra, el autor explica que habría analizado estas cuestiones más extensamente si hubiese dispuesto del texto griego de Sexto.

Las traducciones latinas, especialmente las de Hervet, le parecieron inadecuadas para un examen serio, y no quiso depender de ellas.[96] Valencia afirmó que su estudio del escepticismo antiguo tendría dos clases de valores, uno filológico, el otro filosófico. Nos ayudaría a comprender a varios autores antiguos como Cicerón, Plutarco y San Agustín. Más importante aún, el estudio nos haría

[92] Juste Lipse, *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres* (Amberes, 1604), Lib. II, disert. III y IV, pp. 69-76. Isaac Casaubon también se valió de Sexto para obtener información filológica e histórica, y tuvo su propio manuscrito griego que hoy se encuentra en la King's Library, British Museum, que recibió de su suegro, Henri Estienne. Cf. Mark Pattison. *Isaac Casaubon* 1559-1614, 2ª ed. Oxford 1892, pp. 30-1.

[93] En el siglo XVIII, la obra de Valencia apareció en la edición Durand de las *Academiques,* de Cicerón, como *Les Académiques ou des Moyens de Juger du Vrai; ouvrage puisé dans les sources; par Pierre Valence,* véase por ejemplo, la edición de 1796, de París de las *Académiques,* de Cicerón, donde el libro de Valencia constituye las pp. 327-464. El libro también fue reducido y comentado en la *Bibliothèque Britannique,* XVIII, oct.-dic. 1741, pp. 60-146.

[94] Petrus Valentia (Valencia), *Academica sive De Iudicio ergu verum, Ex ipsis primis frontibus,* Amberes, 1596.

[95] *Ibid.,* p. 27.

[96] *Ibid.,* p. 123. La discusión del pirronismo está en las pp. 27-33.

percatarnos de que los filósofos griegos no encontraron la verdad. Quienes la buscaran debían dejar a los filósofos y volverse hacia Dios, pues Cristo es el único sabio.[97] Por tanto, no a causa de los argumentos escépticos, sino por el estudio de la historia del escepticismo, el lector, presumiblemente, debía descubrir el mensaje fideísta: que la verdad sólo se encuentra por la fe, no por la razón.

En el bando más filosófico aparecieron dos presentaciones serias –una de ellas escrita por Sánchez– y la otra por Montaigne del punto de vista escéptico, unos veinte años después de la primera impresión de Sexto. Antes de examinar las opiniones de Montaigne, que serán el tema del capítulo próximo, deseo concluir esta revisión del escepticismo del siglo XVI con un análisis de la obra de Sánchez.

El único escéptico del siglo XVI, aparte de Montaigne que ha alcanzado cierto reconocimiento como pensador fue el doctor portugués Francisco Sánchez (o Sanches), 1552-1623, quién profesó en Toulouse. Su *Quod nihil scitur* [98] ha sido objeto de muchos elogios y de detenidos exámenes. Sobre su base el gran pirrónico, Pierre Bayle, en un momento de exageración, dijo que Sánchez era "un gran pirrónico".[99]

[97] *Ibid.*, pp. 123-124. "Verum enimuerò illud interim his admonemur, Graecos humanumque ingenium omne sapientiam quaerere sibique & aliis promittere, quam tamen nec invenire nec praestare unquam posse. Qui igitur vera sapientia indigere se mecum sentiet, postulet non ab huiusmodi philosophia; sed à Deo, qui dat omnibus affluenter & non improperat. Quod siquis videtur sapiens esse in hoc seculo, fiat stultus, ut sit sapiens: Abscondit enim Deus verum sapientiam à falsae sapientiae amatoribus, revelat verò paruulis. Ipsi soli sapienti per Iesum Christum gloria. Amen". Acerca de Valencia, véase Schmitt, *Cicero Scepticus*, pp. 74-76.

[98] Francisco Sanches, *Quod Nihil Scitur* en Sanches, *Opera Philosophica*, editada por Joaquim De Carvalho, Coimbra, 1955. En la literatura al respecto, el apellido del autor es dado tanto en la forma portuguesa, Sanches, cuanto en la forma española, Sánchez. Al parecer, nació en Portugal de padres judíos españoles que eran conversos. Pasó en Francia la mayor parte de su vida, donde su nombre se escribía Sanchez.

[99] Bayle, *Dictionaire*, art. "Sanchez, François". Todo el que lea hasta aquí en el Diccionario de Bayle también debe leer el siguiente artículo sobre Thomas Sanchez, Jésuite Espagnol, antes de devolver el libro a los estantes. Éste es uno de los artículos más sorprendentes de todo el *Diccionario*. El fin de la Rem., C.

Sánchez nació en 1552, en Tuy o en Braga, de padres judíos convertidos al cristianismo. Debido a los disturbios de la época, tanto políticos como religiosos, la familia se trasladó a Francia, a Burdeos. El joven Francisco Sánchez estudió en el Collège de Guyenne, luego viajó por Italia durante un tiempo y finalmente recibió sus grados en Montpellier. Llegó a ser profesor de filosofía y de medicina en Toulouse, donde tuvo gran éxito y llegó a ser famoso.[100]

Su obra *Quod nihil scitur* fue escrita en 1576 y publicada en 1581. Este libro difiere radicalmente de las obras anteriormente consideradas en este mismo capítulo, ya que es una obra filosófica por derecho propio; en ella desarrolla Sánchez su escepticismo por medio de una crítica intelectual del aristotelismo, y no recurriendo a la historia de la estupidez humana y la variedad y oposición de teorías anteriores. Sánchez empieza afirmando que ni siquiera sabe si sabe nada.[101] Luego procede, paso a paso, a analizar el concepto aristotélico del conocimiento, para mostrar por qué ocurre así.

puede ser la fuente de las observaciones de Hume en *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge ed., p. 114, Libro I, Part. III, sec. IX.

[100] Para detalles biográficos, véase el "Prólogo" de Marcelino Menéndez y Pelayo, pp. 7-9 a la traducción española de *Quod nihil scitur, Que Nada Se Sabe*, Colección Camino de Santiago no. 9, Buenos Aires, 1944. Véase también el material introductorio de Carvalho en su edición de la *Opera Philosophica*, donde indica que la fecha de nacimiento puede ser 1551. También presenta buena cantidad de información biográfica al extraño libro de John Owen, *The Skeptics of the French Renaissance*, Londres, 1893, cap. IV, así como Emilien Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez*, París, 1904, pp. I-XXXIX. La colección más extensa de datos acerca de Sánchez se encuentra en las cajas de papeles de Henry Cazac, localizadas en la biblioteca del Institut Catholique de Toulousse. Allí se encuentran muchas claves biográficas, y sugestiones acerca de la evidencia escéptica entre los nuevos cristianos portugueses en el Collège de Guyenne que acaso afectaran tanto a Sánchez como a Montaigne. Los documentos de Cazac indican que muchos profesores y estudiantes del Collège de Guyenne eran nuevos cristianos portugueses, y que allí se consideraban muchas ideas radicales y escépticas.

Asimismo, sobre Sánchez, véase Carlos Mellizo, "La Preoccupacion Pedagogica de Francisco Sanchez", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, II, 1975, pp. 217-229.

[101] Sanches, *Quod Nihil Scitur*, ed. de Carvalho, pp. 4-5. Un extenso resumen con citas del latín aparece en Strowski, *Montaigne*, pp. 136-44.

Cada ciencia comienza con definiciones, pero, ¿qué es una definición? ¿Indica la naturaleza de un objeto? No. Todas las definiciones sólo son nominales. Las definiciones no son más que nombres arbitrariamente impuestos a las cosas de manera caprichosa, sin ninguna relación con las cosas nombradas. Los nombres no dejan de cambiar, por lo que cuando creemos estar diciendo algo acerca de la naturaleza de las cosas mediante combinaciones de palabras y definiciones, sólo estamos engañándonos a nosotros mismos. Y si los nombres asignados a un objeto como un hombre, como "animal racional", significan todos lo mismo, entonces son superfluos y no ayudan a explicar lo que es su objeto. Por otra parte, si los nombres significan algo distinto del objeto, entonces no son los nombres del objeto.[102] Mediante tal análisis, Sánchez elaboró un profundo nominalismo.

De considerar las definiciones, Sánchez pasa a examinar la noción aristotélica de ciencia. Aristóteles define la ciencia como "disposición adquirida mediante demostración". Pero, ¿qué significa esto? Esto es explicar lo oscuro por lo más oscuro. Los particulares que se tratan de explicar por esta ciencia son más claros que las ideas abstractas que, supuestamente, deben aclararlos. El particular Sócrates, se entiende mejor que algo llamado "animal racional". En lugar de tratar de los verdaderos particulares, estos llamados hombres de ciencia discuten y arguyen acerca de un gran número de nociones abstractas y ficciones. "¿Llamáis ciencia a esto?", pregunta Sánchez, y luego responde: "Yo lo llamo ignorancia." [103]

Luego pasa a atacar el método de la ciencia aristotélica, la demostración. Supuestamente, una demostración

[102] Sanches. *Quod Nihil Scitur*, pp. 4-5. Véase también Owen. *op. cit.*, pp. 630-631. Strowski afirmó que su discusión de los nombres es la fuente de las ideas, un tanto extrañas, de Mersenne, sobre el tema, en *La Verité des Sciences*, Strowski. *Montaigne*, pp. 137-138, no. 1. En su obra *Pascal et son temps*. Vol. I, París 1907, pp. 212-213, no. 1, Strowski afirmó que Sánchez era el escéptico en quien Mersenne había estado pensando en su obra. Que esto no es cierto se mostrará en el análisis de Mersenne en un capítulo posterior.

[103] Sanches. *Quod Nihil Scitur*, pp. 5-6.

es un silogismo que produce ciencia. Pero este maravilloso método del silogismo incluye un círculo vicioso, en lugar de engendrar alguna información nueva. Para demostrar que Sócrates es mortal, argüimos que todos los hombres son mortales y Sócrates es hombre; sin embargo, las premisas están sacadas de la conclusión: se necesita el particular, Sócrates, para tener un concepto del hombre y de la mortalidad. La conclusión es más clara que la prueba. Asimismo, el método silogístico es tal que, partiendo de las premisas correctas, puede probarse todo. Es un medio inútil y artificial que no tiene nada que ver con la adquisición de conocimiento.[104]

Sánchez concluyó que la ciencia no podía ser certidumbre adquirida por definiciones, ni tampoco podía ser el estudio de las causas, pues si el verdadero conocimiento consiste en conocer una cosa por sus causas, nunca llegaríamos a conocer nada. La búsqueda de sus causas seguiría *ad infinitum* conforme estudiáramos la causa de la causa y así interminablemente.[105]

En el lugar de lo que consideraba como falsas nociones de ciencia, Sánchez propuso que la verdadera ciencia era el conocimiento perfecto de una cosa (SCIENTIA EST REI PERFECTA COGNITIO). Esta noción, insiste, es perfectamente clara. El conocimiento genuino consiste en la aprehensión inmediata e intuitiva de todas las verdaderas cualidades de un objeto. Así pues, la ciencia tratará de particulares, cada uno de los cuales habrá de entenderse por separado. Las generalizaciones están más allá de este nivel de certidumbre científica, e introducen abstracciones, quimeras, etc. El conocimiento científico de Sánchez consistirá, en su forma perfecta, en la aprehensión experiencial de cada particular en sí mismo y por sí mismo.[106]

Pero, habiéndonos puesto a dudar de que algo pueda conocerse por el método aristotélico, Sánchez analiza entonces su propia teoría de la ciencia y muestra que, estric-

[104] *Ibid.*, pp. 6-9.
[105] *Ibid.*, pp. 13-4.
[106] *Ibid.*, pp. 15-17.

tamente hablando, los seres humanos son incapaces de alcanzar la certidumbre. La ciencia de los objetos conocidos uno por uno no puede lograrse, en parte por la naturaleza de los objetos y en parte por la naturaleza del hombre. Todas las cosas están relacionadas entre sí, y no se les puede conocer individualmente. Hay un número ilimitado de cosas, todas distintas, de modo que no es posible conocerlas a todas. Y, peor aún, las cosas cambian, de modo que nunca se encuentran en un estado final o completo para que se les pueda conocer en realidad.[107]

Del lado humano, Sánchez dedicó mucho tiempo a presentar las dificultades que impiden al hombre obtener el verdadero conocimiento. Nuestras ideas dependen de nuestros sentidos, que sólo perciben los aspectos superficiales de las cosas, los accidentes, y nunca las sustancias. Por su formación médica, Sánchez también pudo mostrar cuán poco digna de confianza es nuestra experiencia sensoria, cómo cambia al alterarse nuestro estado de salud, etc. Las muchas imperfecciones y limitaciones que Dios consideró apropiado ponernos impiden a nuestros sentidos y a nuestros otros poderes y facultades alcanzar nunca el verdadero conocimiento.[108]

La conclusión de todo esto, según Sánchez, es que no es posible llegar al único verdadero conocimiento científico significativo. Todo lo que el hombre puede alcanzar es el conocimiento limitado e imperfecto de algunas cosas que se presentan a su experiencia, por medio de observación y juicio. Por desgracia, pocos hombres de ciencia hacen uso de la experiencia, y pocos hombres saben cómo juzgar.[109]

Sánchez es más interesante que ninguno de los demás escépticos del siglo XVI, salvo Montaigne, ya que las razones de sus dudas no son ni las antiintelectuales, como algunas de las de Agrippa, ni la sospecha de que el conocimiento es inalcanzable tan sólo porque hasta ahora los hombres cultos no se han puesto de acuerdo. Antes bien,

[107] *Ibid.*, pp. 17 *ss.*
[108] *Ibid.*, pp. 23 *ss.*
[109] *Ibid.*, pp. 47-53.

su afirmación de que *nihil scitur* es planteada sobre motivos filosóficos, sobre un rechazo del aristotelismo y sobre un análisis epistemológico de cómo son el objeto del conocimiento y el conocedor. En términos generales, la conclusión totalmente negativa de Sánchez no es la posición del escepticismo pirrónico, la suspensión de juicio sobre si algo puede conocerse, sino, en cambio, el más maduro dogmatismo negativo de los académicos. Plantea una teoría de la naturaleza del verdadero conocimiento, y luego muestra que no es posible alcanzar tal conocimiento. Los pirrónicos, con su más radical escepticismo, no podían aceptar la teoría positiva del conocimiento ni la conclusión definitiva de que *nihil scitur.*[110]

Aunque *Quod nihil scitur* parece presentar una visión semejante a la que se ha atribuido a Arcesilao y a Carnéades[111] según Cicerón y Diógenes Laercio, Sánchez también parece deber algo a Sexto Empírico, al que no menciona en su obra. Carvalho ha sugerido que tanto el estilo como algunos de los argumentos se derivan de la traducción de Sexto hecha por Estienne.[112] Y en un estudio de Sánchez se llega hasta considerarlo como sucesor de Sexto.[113]

El experimentalismo propugnado por Sánchez ha sido considerado por algunos como prueba de que no era un verdadero escéptico, sino un empírico que abría nuevos terrenos, allanando el camino a Francis Bacon. Según esta interpretación, Sánchez sólo aplica los argumentos escép-

[110] Cf. Joseph Moreau, "Doute et Savoir chez Francisco Sanchez, en *Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft.* Erste Reihe, *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte,* I, Band, 1960, pp. 24-50.

[111] Es interesante que en una carta de Sánchez al matemático, Clavius, que trata del problema de encontrar la verdad en la física y las matemáticas, Sánchez firmara el documento "Carneades philosophus". Cf. J. Irarte, "Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carneades en discusión epistolar con Christóbal Clavio", *Gregorianum,* XXI, 1940, pp. 413-451. El texto de esta carta aparece en la edición de Carvalho de Sánchez, pp. 146-153.

[112] Carvalho, introducción a Sanches, *Opera Philosophica,* pp. LVII-LIX.

[113] Senchet, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez,* pp. 1, 3, 72-96. La última sección compara el material de Sexto con el de Sánchez y afirma que Sánchez empleó y desarrolló una buena parte de aquél.

ticos con el propósito de oponerse a los dogmáticos aristotélicos por entonces en boga, así como Descartes después emplearía el método de la duda. Habiendo destruido al enemigo, pudo desarrollar una nueva concepción del conocimiento, la ciencia empírica que, según dicen estos intérpretes, habría aparecido en sus obras subsiguientes.[114] Sin embargo, yo pienso que el análisis del conocimiento del propio Sánchez arroja dudas sobre esta evaluación. A diferencia de Bacon y de Descartes, y de quienes pensaron contar con un medio de rechazar el ataque escéptico, Sánchez lo aceptó como decisivo y luego, no para responderle, sino de acuerdo con él, ofreció su programa positivo. Este programa positivo fue ofrecido no como medio de alcanzar el verdadero conocimiento, sino como el único sustituto que quedaba, porque *nihil scitur*, de manera un tanto similar a como Mersene, más adelante, había de desarrollar su "escepticismo constructivo".[115]

En cuanto a influencia, Sánchez no parece haber gozado de gran prestigio en su época. Más avanzado el siglo XVII aparecieron en Alemania dos refutaciones.[116] Pero Montaigne probablemente no conoció el *Quod nihil scitur*, ni su autor conoció los *Essais*.[117] Al historiador del escep-

[114] Cf. Owen, *op. cit.*, pp. 640-641, el *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, ed. Ad. Franck, 2ª ed., París, 1875, art. Sanchez (François), pp. 1524-1525; A. Coralnik, "Zur Geschichte der Skepsis. I. Franciscus Sanchez", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, lo clasifica (a Sánchez) como pirrónico. Strowski, *Montaigne*, pp. 136 y 143-5; y Senchet, *op. cit.*, pp. 89-146.

[115] Acerca del papel de Sánchez en el desarrollo del "escepticismo constructivo", véase Popkin, prefacio a *The Problem of Certainty in English Thought*, de H. Van Leeuwen, 1630-80, La Haya, 1963; crítica de *Opera Philosophica*, de Sanchez, en *Renaissance News*, X, 1957, pp. 206-8; y críticas de las *Dissertations en forme de paradoxe*, *Isis*, LIII de Gassendi, 1962, p. 414. Hay un interesante estudio del papel del escepticismo, tanto de Pedro Valencia como de Francisco Sánchez en Marcelino Menéndez y Pelayo, *Ensayos de Crítica Filosófica*, Madrid, 1918, Vol. IX de sus *Obras Completas*, en el capítulo intitulado "De los orígenes del Criticismo y del Escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant", pp. 119-221.

[116] Ulrich Wild, *Quod aliquid scitur*, Leipzig, 1664; y Daniel Hartnack, *Sanchez Aliquid Sciens*, Stettin, 1665. Leibniz también se interesó aparentemente por Sánchez en esta época.

[117] Las posibles conexiones entre Sánchez y Montaigne son examinadas en Villey, *Sources & Evolution*, II, pp. 166-69, hasta llegar a una conclusión bastante

ticismo, de finales del siglo XVIII Stäudlin, no le impresionó Sánchez como particularmente interesante.[118] Tal parece que sólo en los últimos cien años ha llegado a ser considerado como "uno de los pensadores más agudos y avanzados del siglo XVII",[119] o aun superior a Montaigne porque, "Sánchez fue el único escéptico que al mismo tiempo fue un pensador positivo", y que, como resultado, puede presentarse como precursor de Descartes.[120]

Bien puede ser que la formulación del problema escéptico dado por Sánchez esté más cerca del idioma moderno que ninguna de las de sus contemporáneos, incluso la de Montaigne, y en su visión de cómo se desarrolló la filosofía se le pueda leer como un precursor de Bacon o de Descartes. En realidad, una reciente traducción al inglés, aún inédita, que yo he visto, del *Quod Nihil Scitur* de Sánchez, puede leerse casi como un texto de filosofía analítica escrito en el siglo XX.

En el resurgimiento del escepticismo griego en el siglo XVI, el pensador que más absorbió la nueva influencia de Sexto Empírico y que aplicó este material a los problemas intelectuales de su época fue Michel de Montaigne. Su pirronismo ayudó a crear la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII. En el próximo capítulo mostraremos que, a través de Montaigne, el escepticismo renacentista llegó a ser decisivo para la formación de la filosofía moderna, contra la opinión que sostiene que sólo fue un momento de transición en la historia del pensamiento.

negativa. Villey aquí, y Strowski en *Montaigne*, p. 145, indican que es muy posible que Sánchez y Montaigne estuviesen emparentados por el lado de la madre de Montaigne. (Después de inspeccionar los datos en los documentos de Cazac, no concluyo yo que Sánchez y Montaigne fueran primos lejanos, ya que entre las familias Sánchez y López hubo muchos matrimonios. Ambas familias eran destacadas en España antes del establecimiento de la Inquisición y la expulsión de los judíos, y participaron en una conjuración para matar a un jefe de la Inquisición.)

[118] Stäudlin, *Geschichte des Skepticismus*, II, pp. 53-57.

[119] Owen, *op. cit.*, p. 640.

[120] Coralnik, *op. cit.*, pp. 193 y 195.

III. MICHEL DE MONTAIGNE Y LOS "NOUVEAUX PYRRHONIENS"

MICHEL de Montaigne fue la figura más importante del resurgimiento del escepticismo antiguo en el siglo XVI. No sólo fue el mejor pensador y escritor de quienes se interesaron en las ideas de los académicos y pirrónicos, sino que también fue el que sintió más profundamente la repercusión de la teoría pirrónica de la duda completa, y su aplicación a los debates religiosos de su época. Montaigne fue simultáneamente un hijo del Renacimiento y de la Reforma. Fue un humanista hasta la médula de los huesos, con un vasto interés y preocupación en las ideas y valores de Grecia y de Roma y su aplicación a las vidas de los hombres del mundo de la Francia del siglo XVI, que tan rápidamente estaba cambiando. Fue sensible, como quizá ninguno de sus contemporáneos, al significado vital del redescubrimiento y la exploración de la "gloria que fue Grecia y la grandeza que fue Roma", así como al descubrimiento y la exploración del Nuevo Mundo. En estos dos mundos recién descubiertos percibió Montaigne la relatividad de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales del hombre, relatividad que había de socavar todo el concepto de la naturaleza del hombre y su lugar en el cosmos moral.

La vida personal de Montaigne fue un microcosmo del macrocosmo religioso de su época, pues procedía de una familia dividida por el conflicto religioso. Su padre era católico, y su madre era una judía recién cristianizada.[1] El padre de Montaigne fue un hombre interesado en las

[1] Donald Frame, en su reciente biografía, *Montaigne*, Nueva York, 1965, dice que el 25% de sangre judía (la madre de Montaigne era judía a medias), probablemente fue responsable, en cierta medida, de su profunda tolerancia, "su actitud un tanto apartada, típica de los *marranos* y natural en ellos hacia la religión, fue practicada continua y muy concienzudamente por Montaigne; su incansable curiosidad, principal pero no exclusivamente intelectual, el cosmopolitismo natural en un miembro de una familia tan extensa", p. 28.

caprichosas corrientes religiosas y teológicas de su época; pasó mucho tiempo conversando con figuras como Pierre Bunel; estudió los escritos de Raymond Sebond en su búsqueda del entendimiento y la paz religiosa. El joven Montaigne fue, como su padre, católico, pero estuvo profundamente interesado en las diversas corrientes del pensamiento de la Reforma y la Contrarreforma. A instancias de su padre, tradujo la obra de Sebond sobre teología natural, que era mirada con malos ojos. Por sus propios intereses llegó a conocer íntimamente a figuras tales como el jefe de los protestantes, Enrique de Navarra, y el gran contrarreformador jesuita Juan Maldonado. En sus viajes, Montaigne a menudo se detuvo a conversar con partidarios de varias religiones, y mostró un ávido interés por sus opiniones y prácticas.[2]

Muchas facetas de Montaigne se encuentran en su ensayo más extenso y filosófico, la *Apologie de Raimond Sebond,* ese asombroso producto de su propia personal *crise pyrrhonienne.* Aunque, como lo ha mostrado Frame, el pirronismo de Montaigne es, al mismo tiempo, anterior y posterior a este ensayo,[3] sirve como foco lógico de nuestra atención. Villey, en su estudio de las fuentes y del desarrollo de los *Essais* de Montaigne, ha mostrado que una gran parte de la *Apologie* fue escrita en 1575-1576, cuando Montaigne, al estudiar los escritos de Sexto Empírico, estaba experimentando el trauma extremo de ver disolverse todo su mundo intelectual en la duda más completa.[4] Lemas y frases de Sexto aparecen en elementos de su estudio, de modo que pudo meditar en ellos mientras componía su *Apologie.* Fue durante este periodo cuando adoptó su lema, *¿Que sais-je?*

La *Apologie* se desenvuelve en el inimitable estilo zig-

[2] Véase Michel de Montaigne, *Journal de Voyage,* editado por Louis Lautrey, 2ª edición, París, 1909.

[3] Donald M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man. The Humanization of a Humanist,* Nueva York, 1955, caps. III y IV.

El escepticismo de los primeros ensayos es tratado en detalle por Craig B. Brush, *Montaigne and Bayle, Variations on the Theme of Skepticism,* La Haya, 1966, cap. III.

[4] Villey, *Sources et Evolution,* I, pp. 218 y 365, y II, pp. 164-165.

zagueante de Montaigne como una serie de oleadas de escepticismo, con pausas ocasionales para considerar y compendiar los diversos niveles de la duda; pero su tema predominante es una defensa de una nueva forma de fideísmo: el pirronismo católico. El ensayo empieza con un relato, probablemente impreciso, de cómo Montaigne llegó a leer y a traducir la audaz obra de Sebond, teólogo del siglo xv.[5] El padre de Montaigne había recibido un ejemplar de la *Theologia naturalis,* de Pierre Bunel, quien dijo que le había salvado de la enfermedad del luteranismo, añadió Montaigne, que "fácilmente podía degenerar en un execrable ateísmo".[6] Años después, el padre de Montaigne encontró el libro y pidió a su hijo que lo tradujese al francés. En broma, Montaigne afirmó que el original estaba en español, con conclusiones en latín. Así llegó a surgir la traducción de Montaigne.[7]

En adelante, se nos dice, algunos de los lectores de Sebond, especialmente las damas, necesitaron cierta ayuda para comprender y aceptar el mensaje de la obra: que todos los artículos de la religión cristiana pueden probarse por la razón natural. Se han planteado dos conjuntos principales de objeciones: uno, que la religión cristiana debe basarse en la fe y no en la razón; y el otro, que las razones de Sebond no eran ni muy claras ni muy buenas. El primer punto permite a Montaigne desenvolver su tema fideísta, y el segundo, su escepticismo. Primero afirma "defender" a Sebond exponiendo una teoría del cristianismo basada exclusivamente en la fe; después, mostrando, a la manera de Pirrón, que, como todo razonamiento es defectuoso, no debe censurarse a Sebond por sus errores.[8]

[5] Véase la edición de Jacob Zeitlin de *The Essays of Michel de Montaigne.* Nueva York 1935, Vol. II, pp. 481-87, especialmente p. 485, para una discusión de este tema. En la Escuela de Medicina de la Universidad de Toulousse ocupan lugares de honor los retratos de Sanchez y Sebond. Sebond dio cátedra en Toulousse, y probablemente, como Sanchez, era un nuevo cristiano ibero.

[6] Montaigne. "Apologie de Raimond Sebond", en *Les Essais de Michel de Montaigne,* editados por Pierre Villey, Tomo II, París, 1922, p. 147.

[7] *Ibid.,* pp. 147-8.

[8] *Ibid.,* pp. 148-9.

La afirmación inicial del mensaje fideísta es presentada de manera peculiar. Con cierta ironía, Montaigne excusa el racionalismo teológico de Sebond diciendo que aun cuando él, Montaigne, no es versado en teología, a su parecer la religión se basa tan sólo en la fe que nos es dada por la Gracia de Dios. Sin embargo, no hay nada malo en valerse de la razón para apoyar la fe, "pero siempre con esta reserva: no creer que es de nosotros de quienes depende la fe, ni que nuestros esfuerzos y argumentos pueden alcanzar un conocimiento tan sobrenatural y divino".[9] Esto lleva a Montaigne a afirmar con mayor fuerza que la verdadera religión sólo puede estar basada en la fe, y que todo fundamento humano de la religión es demasiado débil para soportar el conocimiento divino. Esto, a su vez, nos conduce a una digresión sobre la debilidad de la religión de nuestros días, porque se basa en factores humanos como la costumbre y la ubicación geográfica. "Somos cristianos por la misma razón que somos perigordianos o alemanes." [10] Pero si tuviésemos la verdadera luz de la fe, entonces los medios humanos, como los argumentos de Sebond, podrían sernos útiles. Así, para "defender" la tesis de Sebond según la cual las verdades de fe pueden demostrarse racionalmente, Montaigne empieza por hacer de la pura fe la piedra angular de la religión; luego concede a los esfuerzos de Sebond una categoría de segunda clase como auxiliares, después, pero no antes, de la aceptación de Dios.

Para responder al segundo cargo, que los argumentos de Sebond son tan endebles que es fácil superarlos, Montaigne ofrece toda una variedad de argumentos escépticos.

> El medio que empleo para contener este frenesí, y que me parece el más apropiado, consiste en aplastar y pisotear la arrogancia y el orgullo humanos; hacerles sentir la inanidad, la vanidad y la nada del hombre; arrancarle de las manos las minúsculas armas de su razón; hacerle inclinar la cabeza y

[9] *Ibid.*, p. 150.
[10] *Ibid.*, p. 155.

> morder el polvo ante la autoridad y reverencia de la majestad divina. Tan sólo a esto corresponden el conocimiento y la sabiduría; sólo esto puede tener cierto amor propio, y de allí robamos aquello de que nos enorgullecemos.[11]

Para excusar la debilidad del razonamiento de Sebond, Montaigne se propuso mostrar que el razonamiento de nadie era siquiera un poco mejor, y que nadie puede alcanzar ninguna certidumbre por medios racionales.

Después de ofrecer unos cuantos sentimientos antirracionales, tomados de San Pablo, Montaigne comienza ya en serio. El hombre piensa que él, sin la ayuda de la Luz Divina, puede abarcar el cosmos. Pero no es más que una vana y minúscula criatura, cuyo ego le hace creer que él y solo él comprende el mundo, que éste fue hecho y gobernado para su beneficio. Sin embargo, cuando comparamos al hombre con los animales, vemos que no tiene facultades maravillosas de que aquéllos carezcan, y que su llamada racionalidad no es más que otra forma de comportamiento animal. Para ilustrar esto, Montaigne escoge ejemplos de Sexto Empírico, como el del perro lógico que, supuestamente, elaboró un silogismo disyuntivo. Ni aun la religión, dice Montaigne, es exclusivamente posesión humana, sino que parece existir entre los elefantes, que, según parece, oran.[12]

La extensa y desmoralizadora comparación del hombre y las bestias fue hecha con el objeto de crear una actitud escéptica hacia las pretensiones intelectuales humanas. Las glorias del reino animal son contrastadas con la vanidad, estupidez e inmoralidad del mundo humano. Montaigne dice que las supuestas realizaciones de nuestra razón nos han ayudado a encontrar un mundo que no es mejor sino peor que el de los animales. Nuestros conocimientos no nos impiden ser gobernados por funciones y pasiones corporales. Nuestra llamada sabiduría es una red y una pretensión que no logra nada para nosotros. Si

[11] *Ibid.*, pp. 159-60.
[12] *Ibid.*, p. 186.

contemplamos todo el reino biológico y examinamos las vidas de los animales y del hombre, y luego las comparamos con las jactancias de los filósofos acerca de las capacidades mentales del hombre, no podemos dejar de quedar abrumados por la "comedia de la demencia superior". "La peste del hombre es la opinión del conocimiento. Por ello la ignorancia es tan recomendada por nuestra religión, como cualidad apropiada a la fe y la obediencia." [13]

Hasta este punto, el ataque escéptico de Montaigne ha sido poco más que el antiintelectualismo del *Elogio de la locura,* de Erasmo. Ahora se plantea el argumento en los términos de la comparación, bastante desastrosa (para el lector) de hombres y bestias. (Todo el que lea el testimonio de Montaigne hasta este punto quedará quebrantado, aun cuando él no haya demostrado la ineficacia de la razón humana.) Después, el desarrollo más filosófico de su escepticismo seguirá a un breve panegírico de la ignorancia, y a otra defensa del completo fideísmo. La sabiduría, dice Montaigne, nunca ha dado ningún beneficio a nadie, en tanto que los nobles de la Naturaleza, los recién descubiertos residentes del Brasil, "pasan la vida en admirable simplicidad e ignorancia, sin letras, sin derecho, sin rey, sin religión de ninguna especie".[14] El mensaje cristiano consiste, según Montaigne, en cultivar una ignorancia similar, para creer exclusivamente por la fe.

> La participación que tenemos en el conocimiento de la verdad, sea cual fuere, no ha sido adquirida por nuestros propios poderes. Dios nos ha enseñado ello con bastante claridad, por los testigos que ha escogido entre la gente común, simple e ignorante, para instruirnos en sus secretos admirables. Nuestra fe no es adquisición nuestra, es un puro don de la liberalidad de otro. No es por nuestro raciocinio o por nuestro entendimiento como hemos recibido nuestra religión; es por autoridad y mando externo. La debilidad de nuestro juicio nos ayuda más en ello que su fortaleza, y nuestra ceguera, más que nuestra visión. Por mediación de nuestra ignoran-

[13] *Ibid.*, p. 214.
[14] *Ibid.*, p. 218.

> cia, más que de nuestro conocimiento, estamos enterados de ese conocimiento divino. No es de sorprender que nuestros poderes naturales y terrenos no puedan concebir ese conocimiento sobrenatural y celestial; no pongamos nada más que obediencia y sumisión.[15]

En apoyo de este completo fideísmo, Montaigne reproduce el texto de las Escrituras que llegaría a ser el predilecto de los *nouveaux Pyrrhoniens,* la declamación de San Pablo en I Corintios, capítulo I, "Porque escrito está: 'Arruinaré la sabiduría de los sabios, y la inteligencia de los inteligentes anularé. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el disputador de este mundo? ¿Por ventura no atontó Dios la sabiduría de este mundo?' Que, pues en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios por el camino de la sabiduría, tuvo a bien Dios por la necedad de la predicación salvar a los creyentes".

Sobre esta nota inspiradora, Montaigne edificó su segundo grupo de argumentos escépticos, que comprenden una descripción y una defensa del pirronismo, con una explicación de su valor para la religión. El pirronismo queda distinguido, primero, del dogmatismo negativo del escepticismo académico: los pirrónicos dudan y suspenden el juicio sobre todas las proposiciones, porque todo está en duda. Se oponen a cualquier aseveración, y su oposición, de tener éxito, muestra la ignorancia de sus adversarios; de no tener éxito, muestra su propia ignorancia. En este estado de completa duda, los pirrónicos viven de acuerdo con la naturaleza y la costumbre.[16] Montaigne consideró esta actitud como la mejor de las realizaciones humanas, y al mismo tiempo, como la más compatible con la religión.

> No hay nada en la invención del hombre que tenga tanta verosimilitud y utilidad. Presenta al hombre desnudo y vacío, reconociendo su debilidad natural, dispuesto a recibir de arriba algún poder externo; despojado de conocimiento hu-

[15] *Ibid.*, p. 230.
[16] *Ibid.*, pp. 236-7.

mano, y tanto más apto, por ello, para alojar el conocimiento divino en sí mismo, aniquilando su juicio, dejando así más espacio para la fe; ni incrédulo ni levantando alguna doctrina contra las observancias comunes; humilde, obediente, enseñable, celoso; enemigo jurado de la herejía y, por consiguiente, libre de las opiniones vanas e irreligiosas introducidas por las falsas sectas. Es una tabla rasa preparada para recibir del dedo de Dios las formas que a Él pluga grabar en ella.[17]

Aquellos antiguos pirrónicos no sólo habían descubierto la cumbre de la sabiduría humana, sino también, como Montaigne y sus discípulos asegurarían para el siglo siguiente, habían aportado la mejor defensa contra la Reforma. Como el escéptico completo *no* tenía ideas positivas, tampoco podía tener opiniones erróneas. Y como el pirrónico aceptaba las leyes y costumbres de su comunidad, aceptaría el catolicismo. Por último, el completo escéptico se hallaba en el estado ideal para recibir la Revelación, si Dios así lo quería. La unión de la Cruz de Cristo y las dudas de Pirrón formaba la combinación perfecta para apuntalar la ideología de la Contrarreforma francesa.

Montaigne pasa luego a contraponer la magnificencia del pirronismo con las interminables disputas y opiniones irreligiosas de los filósofos dogmáticos de la antigüedad. En todo campo de investigación intelectual, nos dice, los filósofos tienen que confesar, a la postre, su ignorancia, o su incapacidad de llegar a alguna conclusión definida y definitiva. Hasta en lógica, paradojas como la del "mentiroso" socavan nuestra confianza.[18] Peor aún, los propios pirrónicos se pierden en el caos de las empresas intelectuales humanas, pues si aseveran, como conclusión de su estudio de las opiniones, que dudan, han aseverado algo positivo, que entra en conflicto con sus dudas. La culpa, sugiere Montaigne, está en el carácter de nuestro idioma, que es afirmativo. Lo que necesitan los pirrónicos es un

[17] *Ibid.*, pp. 238-9.
[18] *Ibid.*, 239-66.

lenguaje negativo, en el cual expresar sus dudas, sin afirmarlas.[19]

Cuando contemplamos la triste historia de los esfuerzos de los filósofos en todos los campos de su interés, sólo podemos concluir, dice Montaigne, que "en realidad, la filosofía no es más que poesía sofisticada".[20] Todo lo que presentan los filósofos en sus teorías son invenciones humanas. Nadie descubre nunca lo que en realidad sucede en la naturaleza. En cambio, se aceptan algunas opiniones tradicionales como explicaciones de acontecimientos varios, y se las acepta como principio de autoridad, indiscutibles. Si alguien pregunta acerca de los principios mismos, se le dice que no se puede discutir con la gente que niega los primeros principios. Pero, insiste Montaigne, "no puede haber primeros principios para los hombres, a menos que la Divinidad los haya revelado; todo lo demás: principio, medio y fin no son más que sueños y humo".[21]

En este punto, Montaigne está dispuesto a llegar al núcleo filosófico del asunto: la evidencia pirrónica de que todo está en duda. Quienes afirman que la razón humana es capaz de conocer y de entender las cosas, tendrán que mostrarnos cómo es eso posible. Si apelan a nuestra experiencia, tendrán que mostrar qué es lo que experimentamos, y, también, que en realidad experimentamos las cosas que creemos experimentar.[22] Pero estos dogmáticos no pueden decirnos, por ejemplo, qué es el calor, o cualquier otra cualidad; en qué consiste su verdadera naturaleza. Y, lo más decisivo de todo, no pueden determinar cuál puede ser la esencia de nuestra facultad racional. Todos los expertos disienten en la materia, acerca de qué es y de dónde está.[23]

> Mediante esta variedad e inestabilidad de opiniones nos llevan como de la mano, tácitamente, a esta conclusión de su

[19] *Ibid.*, pp. 266-7.
[20] *Ibid.*, p. 279.
[21] *Ibid.*, p. 285.
[22] *Ibid.*, p. 286.
[23] *Ibid.*, pp. 287-8.

carácter inconcluyente [...] no desean profesar abiertamente la ignorancia y la imbecilidad de la razón humana, para no espantar a los niños; pero nos lo revelan con bastante claridad, bajo la guisa de un conocimiento confuso e inconsecuente.[24]

Nuestra única base para entendernos a nosotros mismos es la Revelación de Dios, "todo lo que vemos sin la lámpara de su gracia sólo es vanidad y locura".[25] Sin duda, no somos medidas de nosotros mismos, ni de nada más.

Ante esto, los académicos tratan de sostener que aun cuando no podamos conocer la verdad acerca de nosotros ni de otras cosas, sí podemos aseverar que algunos juicios son más probables que otros. Aquí, insiste Montaigne, "la posición de los pirrónicos es más audaz y al mismo tiempo más plausible".[26] Si pudiésemos reconocer siquiera la apariencia de la verdad, o la mayor probabilidad de un juicio sobre otro, entonces podríamos llegar a algún acuerdo general acerca de cómo es, o probablemente es, una cosa particular. Pero con cada cambio de nosotros mismos cambiamos nuestros juicios, y siempre hay desacuerdo con nosotros mismos no con los demás. Montaigne apela, al estilo de los tropos de Sexto, a las infinitas variaciones de juicio, y añade su *leit-motif* fideísta: "Las cosas que nos llegan del cielo son las únicas que tienen el acento y la autoridad de la persuasión, las únicas que tienen el sello de la verdad; no las vemos con nuestros ojos, ni las recibimos por nuestros propios medios." [27] Nuestros propios poderes, nos muestra Montaigne, cambian con las condiciones físicas y emocionales, por lo que aquello que juzgamos cierto en un momento, nos parece falso o dudoso en otro. A la luz de esto, todo lo que podemos hacer es aceptar el conservadurismo pirrónico, o sea, vivir con las leyes y costumbres de nuestra sociedad.

[24] *Ibid.*, pp. 291-2.
[25] *Ibid.*, p. 302.
[26] *Ibid.*, p. 314.
[27] *Ibid.*, p. 316.

> Y puesto que no soy capaz de escoger, acepto la elección de otros y me quedo en la posición en que me puso Dios. De otra manera, no podría dejar de rodar incesantemente. Así, por la gracia de Dios me he mantenido intacto, sin agitación ni disturbio de conciencia, en las antiguas creencias de nuestra religión, en medio de tantas sectas y divisiones que ha producido nuestro siglo.[28]

Cuando contemplamos las realizaciones científicas del hombre, vemos la misma diversidad de opiniones, la misma incapacidad de descubrir alguna verdad. Los astrónomos ptolomeicos creían que los cielos giraban en torno de la Tierra, pero Cleantes o Nicetas, y ahora Copérnico, afirman que la tierra se mueve. ¿Cómo podemos saber quién tiene razón? Y, quizá dentro de un milenio se planteará otra teoría que vendrá a derrocar aquéllas.[29] Antes se aceptaron los principios de Aristóteles, y otras teorías parecieron satisfactorias. ¿Por qué hemos de aceptar entonces a Aristóteles como la última palabra en cuestiones científicas? En medicina, Paracelso arguye que quienes antes practicaban la medicina en realidad mataban a la gente; pero él puede ser igualmente nocivo. Hasta la geometría, ciencia supuestamente segura, tiene sus dificultades, pues podemos hacer demostraciones geométricas (al parecer, como las de Zenón), que entran en conflicto con nuestra experiencia.[30] Recientemente, los descubrimientos efectuados en el Nuevo Mundo quebrantan nuestra fe en las leyes que se habían planteado acerca del comportamiento humano.

De aquí pasa Montaigne a explayarse sobre el tema del décimo tropo de Sexto, las variaciones del comportamiento moral, legal y religioso. Armado con pruebas acerca de los salvajes de América, los casos de la literatura antigua y las costumbres de la Europa contemporánea, Montaigne nos imprime el mensaje del relativismo ético.[31]

[28] *Ibid.*, pp. 324-5.
[29] *Ibid.*, p. 325.
[30] *Ibid.*, pp. 326-7.
[31] *Ibid.*, pp. 329-49.

Pasa luego a un aspecto más teórico del argumento pirrónico, la crítica del conocimiento sensorial, "el mayor cimiento y prueba de nuestra ignorancia".[32] Todo conocimiento procede de los sentidos que nos dan nuestra información más segura, como "el fuego calienta". Pero al mismo tiempo, hay ciertas dificultades fundamentales en el conocimiento sensorial, que sólo pueden arrojarnos a la duda más completa.

Primero, pregunta Montaigne, ¿tenemos todos los sentidos requeridos para alcanzar el verdadero conocimiento? No podemos saberlo, y, por lo que sabemos, estamos tan lejos de percibir adecuadamente la naturaleza como un ciego de ver los colores. "Hemos formado una verdad mediante la consulta y concurrencia de nuestros cinco sentidos; pero quizá necesitemos el acuerdo de ocho o diez sentidos, y su aportación, para percibirla con certidumbre y en su esencia."[33]

Pero aun si llegásemos a poseer todos los sentidos necesarios, habría una enorme dificultad, ya que nuestros sentidos son engañosos e inseguros en su operación. Las diversas ocurrencias de ilusiones nos dan razón para desconfiar de nuestros sentidos. Los efectos de las cualidades sensorias sobre las pasiones nos indican que demasiado fácilmente somos llevados a opiniones falsas o dudosas por la "fuerza y vivacidad" de las experiencias sensoriales. Además, nuestra experiencia sensorial y nuestra experiencia onírica son tan parecidas que difícilmente podemos saber cuál es cuál.[34] En seguida, Montaigne, presenta rápidamente el tradicional argumento pirrónico, que nuestra experiencia sensorial difiere de la de los animales, que las experiencias de cada persona difieren en condiciones distintas, que nuestros sentidos difieren entre sí y con los de otras personas, etc. Así pues, "ya no es un milagro si se nos dice que podemos conceder que la nieve nos parece blanca, pero que no se nos puede obligar

[32] *Ibid.*, p. 349.
[33] *Ibid.*, p. 353.
[34] *Ibid.*, p. 361.

a demostrar que así es en su esencia y en verdad; y, una vez quebrantado este punto de partida, todo el conocimiento del mundo necesariamente se va por la borda".[35]

Vemos que por medio de diversos instrumentos podemos deformar nuestras experiencias sensoriales. Acaso nuestros sentidos también hagan esto, y las cualidades que percibimos estén impuestas a los objetos, en lugar de estar realmente en ellos. Nuestros diversos estados de salud, sueño, vigilia, etc., parecen condicionar nuestras experiencias, por lo que no tenemos manera de saber qué conjunto corresponde a la verdadera naturaleza de las cosas.

> Ahora bien, como nuestra condición acomoda las cosas a sí misma y las transforma de acuerdo consigo misma, ya no sabemos qué son en realidad las cosas; pues nada nos llega si no es falsificado y adulterado por nuestros sentidos. Cuando el compás, la escuadra y la regla quedan a un lado, todas las proporciones obtenidas mediante ellos, todos los edificios levantados por su medida, también resultan necesariamente imperfectos y defectuosos. La incertidumbre de nuestros sentidos hace incierto todo lo que producen.[36]

La crítica del conocimiento sensorial nos conduce al *crescendo* de esta sinfonía de la duda, el problema del criterio. Si nuestra experiencia sensorial varía tanto, ¿según qué normas hemos de juzgar cuáles son las verídicas? Necesitamos alguna base objetiva para juzgar, pero, ¿cómo determinaremos la objetividad? "Para juzgar las apariencias de lo que recibimos de los objetos, necesitaríamos un instrumento judicial; para verificar este instrumento, necesitamos una demostración; para verificar la demostración, un instrumento: ya estamos en un círculo."[37] Además de este problema circular de tener que juzgar el instrumento juzgador por lo que juzga, también hay una dificultad que generará una regresión infinita en la

[35] *Ibid.*, p. 364.
[36] *Ibid.*, pp. 365-66.
[37] *Ibid.*, p. 366.

búsqueda de una base para el conocimiento. "Puesto que los sentidos no pueden decidir nuestra disputa, estando ellos mismos llenos de incertidumbre, entonces tiene que ser la razón la que lo haga. No puede establecerse ninguna razón sin otra razón: y allí estamos retrocediendo hasta lo infinito."[38]

Así pues, podemos concluir que nuestras ideas se derivan de nuestra experiencia sensorial. Nuestra experiencia sensorial no nos muestra qué son los objetos, sino tan sólo lo que nos parecen. Juzgar los objetos por nuestras ideas resulta un procedimiento sumamente dudoso. Nunca podremos saber si nuestras ideas o impresiones sensorias corresponden o no a los objetos reales. Es como tratar de saber si un retrato de Sócrates tiene un buen parecido si nunca hemos visto a Sócrates.

Estas sucesivas oleadas de argumentación escéptica conducen, finalmente, a la percatación de que tratar de conocer los seres reales es como tratar de asir el agua. Todo lo que podemos hacer en nuestro estado actual es seguir adelante por este incierto mundo de apariencias, a menos que Dios decida iluminarnos y ayudarnos. Sólo por la Gracia de Dios y no por el esfuerzo humano podemos lograr algún contacto con la Realidad.[39]

En el curso de todos estos vagabundeos, atravesando tantos niveles y corrientes de duda, Montaigne logra introducir la mayor parte de los grandes argumentos epistemológicos de los antiguos pirrónicos, aun cuando de manera bastante poco sistemática. Salvo la crítica de los signos y las inferencias, prácticamente toca todos los gambitos y análisis de Sexto Empírico. Aunque la mayor parte de la *Apologie* trata de las locuras de la humanidad, de sus desacuerdos y variaciones, y de la superioridad de las bestias sobre los hombres, la culminación del ensayo en su descubrimiento del pozo sin fondo de la duda completa. El análisis de la experiencia sensorial, base para todo conocimiento que podamos tener, nos conduce al

[38] *Ibid.*, pp. 366-7.
[39] *Ibid.*, p. 367.

problema del criterio que, a su vez, nos lleva a un círculo vicioso o a una regresión infinita. Hasta tal punto que, finalmente, nos damos cuenta de que ninguna de nuestras opiniones tiene alguna certidumbre o base fidedigna, y que nuestro único curso consiste en seguir a los antiguos pirrónicos y suspender todo juicio. Pero, junto con este desenvolvimiento, indirecto pero a la vez enérgico de *la crise pyrrhonienne,* Montaigne introduce constantemente su tema fideísta: la duda completa al nivel racional, junto a una religión basada tan sólo en la fe, y dada a nosotros no por nuestras capacidades sino exclusivamente por la Gracia de Dios.[40]

La *Apologie* trata las tres formas de la crisis escéptica que habían de perturbar a los intelectuales de principios del siglo XVII, hasta extender finalmente la crisis, de la teología a todos los demás campos del esfuerzo humano. Al principio, Montaigne se extiende hablando de la crisis teológica, e insiste en el problema de la regla de fe. Por nuestra incapacidad racional para descubrir o justificar una norma de conocimiento religioso, nos ofrece el escepticismo total como "defensa" de la regla de fe católica. Como no podemos saber por medios racionales cuál norma es la verdadera, nos quedamos, por tanto, en la duda más completa y aceptamos la tradición; es decir, aceptamos la regla de fe católica.

En segundo lugar, Montaigne extiende la crisis humanista del conocimiento, ese tipo de duda engendrado por el redescubrimiento de la gran variedad de puntos de vista de los pensadores antiguos. A la luz de esta vasta diversidad de opiniones, ¿cómo podremos saber cuál teoría es verdadera? Montaigne hace más persuasiva esta clase de escepticismo ilustrado, no sólo citando a los autores antiguos, como lo habían hecho escépticos anteriores, sino ligando los efectos del redescubrimiento del Antiguo Mundo con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Al otro lado del Océano Atlántico existía otro universo cultu-

[40] *Ibid.*, pp. 367 y 371. Un examen mucho más detallado del elemento pirrónico de la *Apologie* aparece en Brush, *Montaigne y Bayle*, cap. IV, pp. 62-120.

ral, con diferentes normas e ideales. ¿Sobre qué norma podríamos juzgar si la visión de los nobles salvajes era mejor o peor que la nuestra? El mensaje de que los méritos de todas las opiniones humanas son relativos a las culturas en que se han producido es expresado por Montaigne como nuevo tipo de comprensión escéptica, que habría de tener trascendentales efectos aun cuatro siglos después.

La tercera y más importante crisis escéptica precipitada por Montaigne fue la crisis del conocimiento científico. En una época en que toda la visión científica de Aristóteles estaba siendo atacada, la extensión de las crisis religiosa y humanista al mundo científico amenazó con destruir las posibilidades mismas de cualquier tipo de conocimiento. La última serie de dudas de Montaigne, el nivel más filosófico de los pirrónicos, planteó toda una serie de problemas acerca de lo fidedigno del conocimiento sensorial, la verdad de los primeros principios, la norma del conocimiento racional, nuestra incapacidad de conocer algo aparte de las apariencias, y nuestra falta de toda evidencia cierta de la existencia o naturaleza del mundo real. Estos problemas, seriamente considerados, socavaron la confianza en la capacidad del hombre para descubrir alguna ciencia en el sentido aristotélico: las verdades acerca del mundo que son ciertas.

Pese a la afirmación de Busson, de que el total escepticismo de Montaigne no era nuevo, sino tan sólo una repetición de sus predecesores del siglo XVI,[41] hay una novedad decisiva en la presentación de Montaigne, que la hace radicalmente distinta y más importante que la de ningún otro escéptico del siglo XVI. En contraste con antiintelectuales como Erasmo, Montaigne desarrolló sus dudas por medio de raciocinios. A diferencia de sus predecesores escépticos que presentaban básicamente una serie de informes sobre la variedad de las opiniones humanas, Montaigne elaboró su pirronismo completo mediante una secuencia de niveles de duda, hasta culminar en algunas

[41] Busson, *Sources et Développement*, pp. 434-49.

decisivas dificultades filosóficas. Las errabundas reflexiones de la *Apologie* tienen un método en su capricho, el método de aumentar la fiebre de la duda, hasta que llegue a destruir todo posible baluarte de la actividad racional.[42]

La revitalización del pirronismo de Sexto Empírico, por obra de Montaigne, en un momento en que el mundo intelectual del siglo XVI estaba desplomándose, hizo del *nouveau Pyrrhonisme* de Montaigne no ese callejón sin salida que han retratado historiadores como Copleston y Weber,[43] sino una de las fuerzas decisivas en la formación del pensamiento moderno. Al extender las implícitas tendencias escépticas de la crisis de la Reforma, la crisis del humanismo y la crisis científica hasta formar una total *crise pyrrhonienne,* la genial *Apologie* de Montaigne llegó a ser el *coup de grâce* de todo un mundo intelectual. También sería la matriz del pensamiento moderno, ya que condujo al intento de refutar el nuevo pirronismo o de encontrar una manera de salir de él. Así, durante los siglos XVII y XVIII, Montaigne no fue considerado como una figura de transición, ni como un hombre que había abandonado los caminos reales del pensamiento, sino como el fundador de un importante movimiento intelectual que siguió preocupando a los filósofos en su búsqueda de la certidumbre.[44]

Antes de dejar a Montaigne, digamos alguna palabra sobre el irritante problema de sus intenciones. En el curso de los siglos en que ha desempeñado una función tan importante en la vida intelectual del mundo moderno, probablemente sólo inferior a la de Erasmo, Montaigne ha sido leído como completamente escéptico, que dudaba de

[42] Junto con lo que se dice aquí, debemos considerar el reciente artículo de Elaine Limbruck, "Was Montaigne Really a Pyrrhonian?", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXIX, 1977, pp. 67-80.

[43] Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Ockham to Suárez*, Vol. III, Westminster, Maryland 1953, pp. 228-30; y Alfred Weber, *History of Philosophy*, Nueva York, 1925, p. 218.

[44] Véase, por ejemplo, el análisis de Montaigne, en Stäudlin, *Geschichte des Skepticismus*, Vol. II: o la evaluación de Montaigne en J. H. S. Formey, *Histoire Abrégée de la Philosophie*, Amsterdam, 1760, en su capítulo sobre "De la Secte des Sceptiques modernes", pp. 243-248.

todo, hasta de los lemas religiosos que simulaba defender, o, más recientemente, como serio defensor de la fe. ("¡Montaigne no cristiano! ¿Es posible que se haya dicho jamás esto?") [45] No es posible evaluar aquí las pruebas aportadas por ambos bandos, pero sí pueden hacerse unas cuantas observaciones que desarrollaremos más adelante en este estudio.

El fideísmo de Montaigne es compatible con una y otra interpretación. Si Montaigne estaba tratando de socavar el cristianismo o de defenderlo, pudo hacer el mismo *non sequitur*, a saber, porque todo es duda, y por tanto hemos de aceptar el cristianismo tan sólo sobre la fe. Tal afirmación fue hecha por Hume y por Voltaire, aparentemente de mala fe, y por Pascal y Kierkegaard, aparentemente de buena fe.[46] El tipo de pirronismo cristiano afirmado por

[45] Camille Aymonier, "Un Ami de Montaigne, Le Jésuite Maldonat", *Revue Historique de Bordeaux et du Départment de la Gironde*, XXVIII, 1935, p. 25. La exposición más conocida de esta interpretación aparece en la obra del abate Maturin Dréano, *La Pensée religieuse de Montaigne*, París, 1936. Véase también Clément Sclafert, "Montaigne et Maldonat", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, LII (1951), pp. 65-93 y 129-146. Una interpretación totalmente distinta de las opiniones de Montaigne en materia de religión, aparece en Cassirer, *Erkenntnisproblem*, I, pp. 189-90. Frame, en su reciente artículo "What Next in Montaigne Studies?" *French Review*, XXXVI, 1963, p. 583, asevera, "Con todo lo que se dice acerca del escepticismo de Montaigne y todos los debates acerca de su religión, pudiéramos estar más avanzados de lo que estamos. Creo yo que el debate ha terminado –al menos por el momento– y que la carga de las pruebas pesa sobre aquellos que, según la tradición de Sainte-Beuve-Armaingaud-Gide, piensan que Montaigne era un pérfido incrédulo". Luego, Frame señala las dificultades de determinar cuáles eran las creencias religiosas de Montaigne.

Después de haber escrito yo esto, el finado Don Cameron Allen reafirmó la interpretación irreligiosa de Montaigne en su *Doubt's Boundless Sea*, Baltimore 1964, cuyo capítulo III se titula "Three French Atheists: Montaigne, Charron, Bodin".

[46] Cf. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, editado por Norman Kemp Smith, 2ª edición, Londres y Edimburgo 1947 p. 228; Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, editado por Julien Benda y Raymond Naves, París, 1954, art. "Foi", pp. 202-3. Blaise Pascal, *Pensées*. Brunshvieg ed., con introducción y notas de Ch. Marc Des Granges (París, 1951), número 434, pp. 183-6; y Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, traducido por David F. Swenson (Princeton, 1946), especialmente caps. III y IV e "Interludio". Véase también R. H. Popkin, "Hume and Kierkegaard", en *Journal of Religion*, XXXI, 1951, pp. 274-81; y "Theological and Religious Scepticism", en *Christian Scholar*, XXXIX, 1956, pp. 150-8.

Montaigne y sus discípulos fue tomado por algunos dirigentes de la Iglesia como la mejor de las teologías, y por otros como abierto ateísmo.[47]

Creo yo que todo lo que podemos hacer, al evaluar la sinceridad de los supuestos fideístas, es hacer una conjetura probable, basada en su carácter y sus actividades. Los estudiosos actuales que consideran fraudulento el pirronismo cristiano de los *libertins* del siglo XVII, en tanto que aceptan como auténtico el de Montaigne, se enfrenta a un problema difícil. Las opiniones de todos ellos son idénticas. Las personalidades, hasta donde podemos sondearlas hoy, parecen susceptibles de una interpretación a la vez religiosa y no religiosa. Mi propia opinión es que Montaigne, si acaso, era moderadamente religioso. Su actitud parece, antes bien, de indiferencia o aceptación pasiva, sin ninguna seria experiencia o compromiso religioso. Se oponía al fanatismo, especialmente al que habían mostrado los reformadores franceses; pero, al mismo tiempo, parece claro que no tuvo las cualidades espirituales que caracterizaron a tan grandes contrarreformadores franceses como San Francisco de Sales, el Cardenal de Bérulle o San Vicente de Paul.[48]

Sean cuales fueren las convicciones personales que Montaigne haya tenido o no, sus escritos habían de desempeñar un papel enorme en el mundo intelectual del siglo XVII. La repercusión del pirronismo de Montaigne se manifestó, a la vez, directamente por medio de la influencia de los *Essais,* que fueron sumamente leídos y reimpre-

[47] Cf. caps. IV y VI.

[48] Recientes investigaciones me llevan a creer que no será posible evaluar las verdaderas creencias religiosas de Montaigne y de Sanchez hasta que se conozca mucho más acerca de las opiniones y prácticas religiosas de las familias nuevas cristianas refugiadas de Burdeos y Toulousse. ¿Eran estas familias cripto-judías, auténticas cristianas, nominales cristianas, o qué? Como Montaigne y Sanchez crecieron y vivieron entre los nuevos cristianos españoles y portugueses en el sur de Francia, sus creencias "auténticas" probablemente se relacionaban con las de quienes los rodeaban. Algunos de los datos que he encontrado parecen indicar que el cripto-judaísmo estaba muy difundido en el sur de Francia en el siglo XVI, *especialmente* en Burdeos, y que casi todas las familias cristianas nuevas eran sospechosas de judaizar en secreto.

sos en los años que siguieron a su publicación inicial,[49] y mediante las presentaciones más didácticas de los discípulos de Montaigne, el padre Pierre Charron y Jean-Pierre Camus, obispo de Bellay.

Pierre Charron es una figura olvidada del desarrollo de la filosofía moderna; olvidada porque ni su pensamiento ni su estilo se alzaron a las alturas de su mentor, Montaigne, y por su reputación de *libertinism*. Pero en su época, y en el medio siglo que siguió a su muerte, Charron gozó de una influencia al menos tan grande como la de su maestro, al fomentar el rompimiento con la tradición, y al formar la ideología tanto del *libertinage érudit* cuanto de la Contrarreforma francesa. Como era teólogo profesional, Charron pudo conectar más sistemáticamente el escepticismo de Montaigne con las principales corrientes antirracionales del pensamiento cristiano, aportando así un pirronismo cristiano más radical, que unía las dudas de Pirrón con la teología negativa de los místicos. Asimismo, como Charron era un culto doctor, pudo presentar el caso del nuevo pirronismo de tal manera que fue estudiado por quienes habían sido preparados en las escuelas y no en el método más errático y, para su época más esotérico, del Sócrates francés.

¿Quién fue Pierre Charron? Nació en París en 1541, de una familia de veinticinco hijos. De algún modo, logró asistir a la Sorbona, donde estudió griego, latín y filosofía. Después, fue a Orleans y a Bourges para estudiar derecho, y recibió el grado de doctor. Ejerció el derecho en París durante unos cuantos años, al parecer sin éxito, pues no tenía conexiones en la corte. Se volvió entonces a la teología, y llegó a gozar de gran renombre como predicador y teólogo. La reina Margarita lo escogió para ser su *predicateur ordinaire*, y Enrique IV, desde antes de su conversión al catolicismo, a menudo acudía a escuchar sus sermones.

[49] Para un estudio detallado de la repercusión de Montaigne, véase Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580-1669*, Londres, 1935, y para el periodo que siguió inmediatamente a la publicación de los *Essais*, Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, París, 1935.

Durante su carrera, Charron fue *thélogal* de Bazas, Acqs, Leictoure, Agen, Cahors y Condom, y *chanoine y écolâtre* de la iglesia de Burdeos. Pese a su inmenso éxito, deseó abandonar los afanes mundanos y retirarse a un claustro. Sin embargo, a los 48 años, fue rechazado por dos órdenes, a causa de su edad, y se le aconsejó quedarse en el mundo secular. En 1589, no habiendo sido admitido por ningún claustro, ocurrió, para bien o para mal, el acontecimiento más importante de la vida de Charron: su nuevo encuentro con Michel de Montaigne.[50] Durante los tres años que le quedaban de vida a Montaigne, Charron estudió y conversó con él, adoptando como propias las visiones escépticas del Sócrates francés. Montaigne encontró en el predicador a un ideal heredero intelectual, y le dejó un gran legado mundano y espiritual, además de adoptarlo como su hijo. Mientras Montaigne vivía, el único presente que hizo a Charron fue una obra herética, el catecismo del extremoso reformador liberal, Ochino. Después de la muerte de Montaigne, Charron reveló la importancia verdadera de su legado, mostrando en sus escritos la magnífica unión de escepticismo y catolicismo.[51]

La principal fuente para la información biográfica de Charron y sus relaciones con Montaigne es el "Eloge" a sus obras, publicado en 1606, después de su muerte, por Gabriel Michel de la Rochemaillet. Recientemente, Alfred Soman ha planteado serias preguntas acerca de la exactitud de este relato, en gran parte porque no es posible verificarlo. Montaigne nunca mencionó a Charron en

[50] Conoció a Montaigne al parecer en 1586.

[51] Para información acerca de Charron, véase Jean-Baptiste Sabrié, *De l'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron* (1541-1603), *l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, 1913. El ejemplar de Ochino se encuentra en la Bibliothèque Nationale, Res, D2.5240. El profesor Jean D. Charron recientemente ha negado la afirmación de que las opiniones de Pierre Charron hubiesen sido tomadas de Montaigne, y ha insistido en la originalidad del pensamiento de Charron. Vease su obra "Did Charron Plagiarize Montaigne?", en *French Review*, XXXIV, 1961, pp. 344-51. A este respecto, véase la respuesta del profesor Floyd Gray, "Reflexions on Charron's Debt to Montaigne", en *French Review* XXXV, 1962, pp. 377-82. Sobre la base de las pruebas presentadas, yo aún sostengo que el escepticismo de Charron se deriva básicamente de Montaigne, y que tan sólo está presentado en forma más organizada, opinión que el profesor Gray parece compartir.

ningún documento que se haya conservado, y los amigos de Montaigne al parecer no conocieron a Charron. Aparte del libro que Montaigne le dio, la única otra prueba sólida es que Charron dejó en su testamento una cantidad de dinero a la hermana de Montaigne y a su esposo.

Reexaminando los datos, Soman ha llegado a la conclusión de que Charron fue, en realidad, un teólogo mediocre, que no ocupó ningún lugar importante en el mundo de las letras. Sólo pudo obtener la protección de un obispo excéntrico, Claude Dormy. Y sus libros sólo cobraron importancia después de 1620. Los nuevos datos que salgan a luz nos ayudarán a determinar si la versión oficial es correcta, o si lo es esa revisión que ha pedido Soman.[52]

Charron emprendió dos vastas obras después del deceso de Montaigne. En 1594, en Burdeos, apareció su obra teológica, *Les Trois Veritez;* era un ataque a los ateos, paganos, judíos, mahometanos y, sobre todo, calvinistas. El grueso de la obra es una respuesta al reformador Duplessis-Mornay. Al año siguiente, habiendo encontrado respuesta, Charron publicó una edición muy aumentada. La otra obra, que es filosófica, *La Sagesse,* apareció en 1601, y es un libro que se deriva en gran medida de los *Essais* de Montaigne. Charron murió en 1603 mientras preparaba una versión revisada y un poco más moderada de *La Sagesse.* Sus enemigos en materia teológica y filosófica emprendieron toda una batalla para impedir una nueva edición; empero, en 1604 apareció la edición aumentada, que fue seguida por otras incontables ediciones durante la primera mitad del siglo XVII.[53]

Las *Trois Veritez* fueron planeadas, básicamente, como ataque contrarreformador al calvinismo; pero, deseando allanar el camino a la escena principal, Charron trató de elucidar la primera verdad, a saber, que Dios existe. Aquí

[52] Alfred Soman, "Pierre Charron: A Revaluation", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* XXXII, 1970, pp. 57-79.

[53] Véase, por ejemplo, el gran número de ediciones enumeradas en el capítulo impreso de la Bibliothèque Nationale; y la lista no agota los títulos.

presentó un "Discurso sobre el conocimiento de Dios", en que unió el fideísmo de Montaigne con la tradición de los teólogos negativos. Arguyó que la naturaleza y la existencia de Dios eran incognoscibles por causa de "nuestra debilidad y de la grandeza de Dios".[54] La infinitud de Dios sobrepasa toda posibilidad de conocimiento, ya que conocer es definir, limitar, y Dios está por encima de toda limitación. Los más grandes teólogos y filósofos no sabían de Dios ni más ni menos que el más humilde artesano.[55] Y, aun si Dios no fuera infinito, la debilidad del hombre es tal que aun así no podría conocerlo. En suma, Charron mencionó algunas de las razones habituales, tomadas principalmente de la cambiante historia de las opiniones humanas, que arrojan dudas sobre nuestra capacidad de conocer algo natural o sobrenatural, y luego declaró, "¡Oh, triste y mísero que es el hombre con todo su conocimiento! ¡Oh, presunción loca y demencial de creer que se conoce a Dios!" [56] La única manera posible de conocer a Dios es conocerlo negativamente, conocer lo que no es.[57] Positivamente, "el conocimiento verdadero de Dios es una ignorancia completa de Él. Enfocar a Dios es estar consciente de la luz inaccesible y ser absorbido por ella".[58]

Habiendo unido la afirmación negativa del teólogo, de que Dios es incognoscible porque es infinito, con la afirmación escéptica de que Dios es incognoscible por la incapacidad del hombre de conocer nada, Charron se valió de este doble fideísmo para atacar a los ateos.[59] La evidencia que ofrecían de que Dios no existe se basa en las definiciones de Dios, de las que se sacan conclusiones absurdas. Pero esas definiciones simplemente son ejemplos de la presunción humana, pues miden a Dios con varas

[54] Pierre Charron, *Les Trois Veritez*, París, 1595, p. 17.

[55] *Ibid.*, pp. 19-20.

[56] Charron. *Les Trois Veritez*, Derniere edition, París, 1635, p. 15 en *Toutes les Oeuvres de Pierre Charron*. París, 1635.

[57] *Ibid.*, p. 18.

[58] Charron. *Trois Veritez*, París, ed. de 1595, p. 26.

[59] Sexto Empírico aparece entre los ateos, enumerado como "Sextus Empyricus, grand professeur du Pyrrhonisme", *ibid.*, p. 67 (p. 67 está erróneamente numerada como 76).

humanas. Sus conclusiones son inútiles, ya que el ateo no puede saber de qué está hablando.[60]

El resto de las *Trois Veritez* es un típico folleto contrarreformista en que Charron, a su tediosa manera, trata de mostrar que hay que creer que Dios existe, que el cristianismo es la verdadera religión, y que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia. El argumento es básicamente negativo, y muestra lo irrazonable de otras opiniones a la luz de los testimonios históricos como milagros y profecías. El principal ataque negativo se dirige contra los calvinistas, arguyendo que fuera de la Iglesia no puede encontrarse ninguna verdad religiosa, no tiene validez ninguna la lectura de las Escrituras, y sólo aceptando la autoridad de la Iglesia puede encontrarse la regla de fe. Se niegan todas las alternativas, de iluminación interna y de Escritura; aquélla, porque es privada, oscura e incierta; ésta, porque el sentido de la Escritura es indefinido, a menos que lo interprete la Iglesia. La Escritura no es más que un conjunto de palabras cuyo verdadero significado sólo puede descubrir un verdadero juez: la Iglesia.[61] Charron concluye con una exhortación a los cismáticos en que los acusa de "insoportable orgullo" y "excesiva presunción" por juzgar que la tradición religiosa de tantos siglos es errónea, y que otra puede remplazarla.[62] Al arrojar dudas sobre el catolicismo, los calvinistas tienen el descaro de hacer de sus propias míseras y flacas capacidades mentales las normas de la verdad religiosa. El calvinismo, según Charron, es la forma más peligrosa de dogmatismo, ya que trata de hacer del hombre la medida de los asuntos más importantes, e insiste en que las varas de medir humanas deben preferirse a todas las demás. El hombre, sin una certidumbre aportada por la Iglesia mediante su tradición y autoridad, caerá en la duda más completa, porque la propia flaqueza del hombre, si no cuenta con otros apoyos, engendra naturalmente el escepticismo. Por tanto, al

[60] *Ibid.*, pp. 67-70.
[61] *Ibid.*, Livre Troisieme, esp. pp. 215-49, 280, y 306.
[62] *Ibid.*, pp. 552-8.

destruir la única base sólida que tenemos de la verdad religiosa, los calvinistas hacen que la religión se apoye en el juicio humano, siempre dudoso, y nos dejan sin la menor certidumbre.[63]

La teoría subyacente en este catolicismo que sólo se basa en el escepticismo más completo queda mucho más explícitamente presentada en el escrito filosófico de Charron, *La Sagesse,* y su defensa de él, *Le Petit Traicté de la Sagesse.* Aquí, el tema principal es que el hombre es incapaz de descubrir toda verdad, salvo por medio de la Revelación y, en vista de esto, nuestra vida moral, si no es guiada por la Luz Divina, debe seguir a la naturaleza. Este tratado de Charron es poco más que la *Apologie* de Montaigne, en forma más organizada. Al ordenarla así, Charron presentó uno de los primeros escritos filosóficos en lenguaje moderno. Asimismo, al desarrollar una teoría de la moral, aparte de toda consideración religiosa, la obra de Charron representa uno de los pasos de importancia en la separación de la ética y la religión como disciplina filosófica independiente. La ética de Charron se basó en elementos estoicos.

El argumento de *La Sagesse* comienza con la proposición de que "el verdadero conocimiento y el verdadero estudio del hombre es el hombre",[64] y de que el entendimiento del hombre nos conduce, de manera bastante sorprendente, al conocimiento de Dios. Parte de este tipo de autoconocimiento proviene del examen de las capacidades humanas, ante todo de los sentidos, porque las Escuelas enseñan que todo conocimiento nos llega por medio de los sentidos. Entonces, Charron desarrolla la crítica de Montaigne al conocimiento sensorial, mostrando que quizá no tengamos todos los sentidos necesarios para el conocimiento, que hay ilusiones sensorias, que nuestras experiencias sensorias varían con las distintas condiciones que hay dentro de nosotros y en el mundo externo. Por

[63] *Ibid.*, pp. 554-8.

[64] Pierre Charron, *La Sagesse*, en *Toutes les Oeuvres de Pierre Charron*, París, 1635, p. I. (Cada obra de este volumen tiene paginación separada.)

tanto, no tenemos manera de saber qué sensaciones son verídicas, y qué sensaciones no lo son; así, no sabemos cómo obtener información cierta por medio de los sentidos.[65]

Tampoco nuestras facultades racionales son fidedignas. La mayor parte del argumento de Charron se dirige contra la teoría aristotélica del conocimiento, mostrando que si nuestra razón sólo puede basarse en información sensoria, necesariamente tiene que ser tan poco digna de fe como su fuente. Asimismo, hasta los hombres supuestamente racionales disienten en todo; en realidad, no hay juicio hecho por el hombre al que no podamos oponernos por "buenas" razones. No tenemos normas ni cánones que nos capaciten a distinguir la verdad de la mentira. Creemos principalmente por la pasión o por la fuerza de la presión de la mayoría. Además, los grandes cerebros radicales han logrado poco, aparte de justificar opiniones heréticas o de derrocar ideas anteriores (como lo han hecho Copérnico y Paracelso). Por tanto, bien podemos enfrentarnos al hecho de que, con toda nuestra decantada racionalidad, simplemente somos bestias, y ni siquiera muy impresionantes. En lugar de buscar la verdad, debiéramos aceptar la decisión de Montaigne, de que "no hay primeros principios para los hombres, a menos que la Divinidad los haya revelado: todo lo demás no es más que sueños y humo".[66]

En el segundo libro de *La Sagesse,* Charron presenta su *discours de la méthode,* los medios para evitar el error y descubrir la verdad, si las capacidades mentales del hombre son tan débiles y dudosas. Debemos examinar todas las cuestiones libre y desapasionadamente; mantener todo prejuicio y emoción al margen de las decisiones; crear una universalidad de criterio, y rechazar todas y cada una de las soluciones que sean dudosas.[67] Esta acti-

[65] *Ibid.*, Libro I, cap. x, pp. 35-9.

[66] *Ibid.*, Libro I, caps. XIII-XL. La cita aparece en la p. 144.

[67] *Ibid.*, Libro II, caps. I-II, pp. 10-32. Véase también Sabrié, *Humanisme au rationalisme,* cap. XII, esp. pp. 303-319; y R. H. Popkin, "Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt", en *Journal of Philosophy,* LI, 1954, p. 832.

tud escéptica "presta a la piedad, la religión y la operación divina mejores servicios que todo lo demás",[68] al enseñarnos a quedar vacíos de toda opinión y a preparar nuestras almas para Dios. Si aplicamos el método charroniano de duda sistemática hasta haber limpiado nuestro espíritu de todas las opiniones dudosas, entonces podremos presentarnos "blancos, desnudos y dispuestos" ante Dios.[69] En este punto, la Revelación puede ser recibida y aceptada exclusivamente por fe. La ventaja de esta preparación pirrónica es que "un académico o un pirrónico nunca será hereje".[70] Y como el efecto del método de duda es la supresión de *todas* las opiniones, el que lo practique no podrá sostener opiniones erróneas. Las únicas ideas que podrá tener serán aquéllas que Dios haya decidido imponerle. Si alguien sugiere que, aparte de no tener ideas heterodoxas, el pirrónico charroniano bien puede no tener ninguna idea y terminar siendo un *indifferent,* en lugar de un cristiano, Charron contesta que no se trata de elegir; Dios, si le place, nos impondrá la decisión.[71]

Habiéndose purgado de todas las opiniones, el sabio escéptico vive, aparte de los mandatos de Dios, mediante una *morale provisoire,* y de acuerdo con la naturaleza. Esta moralidad natural nos convierte en nobles salvajes, pero no puede convertirnos en seres humanos perfectos. Es necesaria la Gracia de Dios para alcanzar la virtud completa; pero, a falta de esta ayuda, lo mejor que podemos hacer en nuestra ignorancia es rechazar todo supuesto conocimiento, y seguir a la naturaleza. Este programa, aunque insuficiente para darnos la salvación, al menos nos prepara para la ayuda divina. Y, mientras no recibamos tal asistencia, haremos lo mejor que podamos manteniéndonos escépticos y naturales.[72]

[68] Charron, *La Sagesse,* Libro II, cap. II, p. 21.
[69] *Ibid.,* Libro II, cap. II, p. 22.
[70] *Ibid., loc. cit,*
[71] *Ibid., loc. cit.;* y Charron, *Traicté de Sagesse,* París, 1635, p. 225. (Esta obra también es conocida como *Petit Traicté de Sagesse.*)
[72] Charron, *Petit Traicté,* p. 226.

Así, de acuerdo con Charron, el pirronismo nos ofrece la base intelectual del fideísmo. La percatación de la incapacidad del hombre para conocer algo con certeza mediante el simple uso de sus facultades nos libera de opiniones falsas o dudosas. Luego, a diferencia del *cogito* cartesiano, que es descubierto en nuestro propio espíritu y enemigo de toda incertidumbre, el acto de la Gracia aporta la única base del conocimiento seguro. Mientras Dios esté activo, aportando la verdad revelada, el hombre estará seguro en su absoluta ignorancia natural. Podemos arrojar a lo lejos todos los apoyos racionales en la búsqueda de la certidumbre, y aguardar los del Cielo. Si aceptamos, como al parecer lo hizo Charron, la idea de que Dios por medio de la Iglesia católica nos da una revelación continua, podremos combatir toda evidencia y toda norma empleada para justificar una regla de fe y nunca perder la fe.[73]

Maryanne C. Horowitz ha refutado mi interpretación del concepto de Charron de la fuente de la sabiduría.[74] Ha insistido en que un cuidadoso análisis textual revela que Charron era un neoestoico. Creo yo que estamos de acuerdo en que Charron fue muy ecléctico. Tomó ideas abundantemente de Montaigne, pero también de Du Vair y de otros estoicos, clásicos o contemporáneos suyos. Muchos de los escritores de esta época, como lo señaló el finado Julien Eymard D'Angers,[75] se valieron de ideas y materiales estoicos. No obstante, lo que fue considerado como el mensaje y el significado de Charron fue el pirronismo cristiano. (La evidencia de por qué cambió ciertos pasajes no indica que estuviera tratando de alterar sus opiniones, sino que estaba tratando de lograr la aprobación de su libro.) [76]

[73] Cf. Popkin, "Charron and Descartes", pp. 832-5.

[74] Maryanne Cline Horowitz, "Pierre Charron's View of the Source of Wisdom", en *Journal of the History of Philosophy*, IX, 1971, pp. 443-457.

[75] Julien-Eymard d'Angers, "Le stoicisme en France dans la première moitié du siècle; les origines 1575-1616", en *Etudes franciscaines*, nouv. sér. II, dic. 1951, pp. 389-410.

[76] Alfred Soman, "Methodology in the History of Ideas: The Case of Pierre

El completo pirronismo cristiano de Charron fue considerado, como pronto veremos, como arma de dos filos. Muchos dirigentes franceses de la Contrarreforma lo consideraron como una ideal base filosófica para su posición ante los calvinistas.[77] Otros percibieron una insidiosa corrosión de toda creencia, natural o sobrenatural, en el argumento de Charron. Una vez llevado a dudar, el escéptico seguiría adelante hasta el punto en que dudaría de todo, incluso de las verdades cristianas, hasta convertirse en un *libertin* y, una generación después, en un spinozista.

Así, los anticharronianos sólo pudieron ver su obra como el "breviario de los libertinos".[78] El propio Charron bien pudo ser sincero fideísta, y no "ateo en secreto".[79] Al menos, esto parece indicar su larga carrera teológica y su piadoso *Discours Chretien.* Pero, fuesen cuales fuesen sus opiniones personales, Charron habría de tener una influencia sólo inferior a la de Montaigne tanto sobre la vanguardia de los intelectuales franceses del siglo XVII como sobre los teólogos ortodoxos de su época. Quienes trataron de denunciarlo en los comienzos del siglo XVII descubrieron que la memoria del padre Pierre Charron

Charron", en *Journal of the History of Philosophy,* XII, 1974, pp. 495-501; la réplica de Maryanne Cline Horowitz, "Complementary Methodologies in the History of Ideas", en el mismo número, pp. 501-509. Véase también L. Auvray, "Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* I, 1894, pp. 308-329.

[77] El cardenal du Perron, el obispo Claude Dormy, y Saint-Cyran, el jefe jansenista, aprobaron la teología de Charron (aunque a veces con reservas). Esto será estudiado en el capítulo siguiente.

[78] Así fue considerado por el padre François Garasse. S. J., que será estudiado en el capítulo VI. Algunas de las críticas de Charron fueron tratadas por Henri Bremond, "La Folie 'Sagesse' de Pierre Charron", en *Le Correspondant,* CCLII, 1913, pp. 357-64.

[79] Sobre el problema de evaluar a Charron, véase mi artículo acerca de él en la última edición de la *Enciclopedia Británica;* Jean Charron ha defendido la sinceridad y ortodoxia de las opiniones de Pierre Charron en su obra *The Wisdom of Pierre Charron, An original and orthodox Code of Morality, University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures,* No. 34, Chapell Hill, 1961. Y yo he analizado esto con cierto detalle en mi crítica de Eugene F. Rice, Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom,* en *Renaissance News,* XII, 1959, pp. 265-9.

contaba con una extraña alianza de poderosos defensores.[80]

Otro temprano discípulo de Montaigne fue Jean-Pierre Camus (1584-1654), que recibió el doctorado a los dieciocho años, se ordenó sacerdote pocos años después, y fue ungido obispo de Bellay a los veinticinco años. Fue el secretario de San Francisco de Sales, y pasó gran parte de su vida escribiendo novelas pastorales y atacando a las órdenes monásticas. Su obra más filosófica, *Essay Sceptique*, fue escrita antes de abrazar la vida religiosa, cuando tenía diecinueve años. Aunque después se sintió incómodo recordando su tono ligero, contenía su básico punto de vista fideísta. Aunque más adelante llegó a condenar el estilo y la forma literaria de Montaigne, nunca renegó de las ideas de éste, y hasta defendió a su mentor contra el cargo de ateísmo.[81]

El *Essay* fue escrito cuando "estaba yo recién salido del taller de Sexto Empírico".[82] Es un intento, bastante novedoso, por imponer la pirrónica suspensión de juicio, para prepararnos a la verdadera fe. Como ha indicado Pierre Villey, "el temor al racionalismo protestante se encuentra en la base del escepticismo de Camus";[83] por tanto, al socavar las pretensiones racionales humanas, ofreció una defensa fideísta del catolicismo.

El planteamiento del escepticismo por Camus es único, aunque, como él fue el primero en reconocerlo, el contenido "no ha sido más que una condensación de Sexto Empírico", y el estilo es una imitación del de Montaigne.[84] En

[80] Cf. cap. IV, y la discusión del *affaire Garasse* en el cap. VI.

[81] Sobre Camus, véase cf. Boase, *The Fortunes of Montaigne*, pp. 114-34. (La defensa de Montaigne contra la acusación de ateísmo es tratada en la p. 120); Villey, *Montaigne devant la postérité*, pp. 185-234; y Julien-Eymard d'Angers, *Du Stoïcisme chrétien a l'humanisme chrétien: Les "Diversites" de J. P. Camus* (1609-1618) (n.p. 1952). El artículo de Bayle acerca de Camus contiene cierto divertido material anecdótico.

[82] Jean-Pierre Camus, "Essay Sceptique", en *Les Diversitez de Messire Jean-Pierre Camus, Evesque & Seigneur de Bellay, Prince de l'Empire*, Tomo IV, París, 1610, Libro XV, cap. III, p. 187v.

[83] Villey, *Montaigne devant la postérité*, p. 202.

[84] Camus, "Essay Sceptique", pp. 368r y 189r.

lugar de deambular por los diversos temas de la filosofía pirrónica, como lo hizo Montaigne, o de fundirlos en una batería de argumentos básicamente contra el aristotelismo, como lo hiciera Charron, Camus creó una vasta estructura de hegelianas tesis, antítesis y síntesis. La tesis es el escepticismo académico: no puede conocerse nada; la antítesis es el dogmatismo: algo puede conocerse; y la síntesis es la "indiferencia escéptica", la pirrónica suspensión de juicio.

La mayor parte de la obra –trescientas páginas de ella– está dedicada a esta tesis. Después de un ataque general a las bases del conocimiento humano, especialmente al conocimiento sensorial, mediante los conocidos argumentos de Sexto y de Montaigne, Camus bombardeó las ciudadelas individuales del dogmatismo: las diversas ciencias. Tomándolas por turnos, Camus trató de mostrar que existen dificultades teóricas que hacen imposible obtener algún conocimiento cierto, que hay insolubles problemas prácticos, y suficientes razones, en cada caso, para dudar de que la ciencia en cuestión tenga algún valor. Esta extensa revisión cubre la astronomía, la física, la matemática, la lógica, la jurisprudencia, la astrología, la política, la economía, la historia, la poesía, la gramática y la música, entre otras disciplinas. Una vez más, se recurre a Copérnico para mostrar que aun los primeros principios más comúnmente aceptados son negados por algunos.[85] El material empleado varía desde argumentos de Sexto y anécdotas de Montaigne hasta diversas observaciones tomadas de las ciencias de la época.

Después de desarrollar las tesis, Camus hace un tibio intento, en cincuenta páginas, por defender la antítesis, es decir, mostrar que existe el conocimiento científico. Dice que la anterior batería de objeciones es correcta, pero no decisiva. Hace cierto esfuerzo por explicar la teoría del conocimiento de Aristóteles y su análisis de los errores e ilusiones sensoriales. El tema general es que aun si las ciencias están llenas de afirmaciones discutibles, hay

[85] *Ibid.*, pp. 190r-335r. Copérnico se menciona en las pp. 268r y 319v.

verdades científicas de las que no dudaría ningún hombre cuerdo: que el fuego es caliente, que existe un mundo, que dos más dos son cuatro, etcétera.[86]

Luego, Camus se vuelve hacia la síntesis, el pirronismo, que, supuestamente, resulta de las dos partes anteriores de su *Essay*. En veinticinco páginas esboza brevemente la naturaleza del escepticismo completo, y los argumentos básicos sobre los que se apoya: el problema del criterio, la incertidumbre de nuestros sentidos y los desacuerdos de los dogmáticos. Muestra la visión pirrónica de varias ciencias, y luego dice que no está dispuesto a repetir todos los detalles de la primera parte, sugiriendo al que esté interesado que lea a Sexto Empírico.[87] (A la sazón acababa de aparecer una reimpresión de la edición de 1569.)[88]

Por todo el *Essay* suena constantemente una nota fideísta, declarando que la fe sin razones es la mejor, pues no se levanta sobre un fundamento tambaleante que algún nuevo Arquímedes pudiera destruir fácilmente. Las únicas verdades que los hombres conocen son aquellas que Dios ha querido revelarles, "todo el resto no es más que sueños, viento, humo, opinión".[89] Debemos suspender todo juicio y aceptar la revelación con humildad. "La antigua fe" es nuestra única base; no puede descarriarnos, porque viene de Dios. Quienes se niegan a aceptar este fideísmo católico y tratan de desarrollar una vía racional hacia la Fe sólo producen errores, herejías y teorías reformadas. Éstos son los frutos de la vana pretensión del hombre de que su razón puede conducirlo a la verdad. La solución a los problemas del hombre es desarrollar la pirrónica suspensión de juicio, que nos lleva a Dios porque, reconociendo nuestra flaqueza, nos contentamos con creer en lo que Dios nos dice.[90]

[86] *Ibid.*, pp. 336r-60r.

[87] *Ibid.*, pp. 360r-70v. El comentario sobre Sexto aparece en la p. 368r.

[88] Cf. capítulo II, p. 18, n. 3.

[89] Camus, "Essay Sceptique", p. 254r. Véanse también pp. 224r-226r, 244v y 278r.

[90] *Ibid.*, pp. 274v, 278r y 335v. Véase también Boase, *The Fortunes of Montaigne*, pp. 126-127.

Aunque Camus fue una figura importante en el siglo XVII, y sus obras fueron frecuentemente impresas, no parece haber ejercido gran influencia sobre la marejada creciente del pirronismo de la época. Representa la aceptación ortodoxa del pirronismo cristiano, pero su obra desempeñó poco o ningún papel en la *crise pyrrhonienne* de la época: fueron Montaigne, Charron y Sexto los que socavaron la seguridad de los filósofos, los que sirvieron de inspiración y fuente a los escépticos y en torno a los cuales se entablaron las batallas contra la amenaza escéptica. El propio Bayle, siempre en busca de héroes escépticos, recordó a Camus por sus ocurrentes respuestas a los monjes, no por su presentación del pirronismo en la forma de la dialéctica.[91]

El nuevo pirronismo de Montaigne y sus discípulos, en atuendo fideísta, tendría enormes repercusiones sobre el mundo intelectual, sobre la teología, sobre las ciencias y sobre las seudociencias. Veremos ahora las indicaciones de esta influencia, antes de examinar a los *nouveaux Pyrrhoniens* en toda su gloria como vanguardia intelectual de Francia.

[91] Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. "Camus", En Stäudlin, *Geschichte des Skepticismus*, aun cuando Charron es tratado extensamente, Camus no se menciona en el capítulo "Von Montaigne bis La Mothe le Vayer".

IV. LA INFLUENCIA DEL NUEVO PIRRONISMO

A FINALES del siglo XVI y comienzos del XVII, fue notable la influencia del resurgimiento del pirronismo antiguo en varios campos del quehacer intelectual.

Charles Schmitt ha mostrado que en las cuestiones debatidas en Oxford surgieron temas pirronianos.[1] Un caso que quizá fuera típico de lo que estaba ocurriendo a muchos jóvenes intelectuales ingleses de comienzos del siglo XVII es el de Joseph Mede (1586-1638). Estuvo en el Christ's College, de Cambridge, de 1602 a 1610, y allí estudió filología, historia, matemáticas, física, botánica, anatomía, astrología y hasta egiptología (significara esto lo que significara en aquella época). A pesar de todos estos conocimientos, "sus lecturas filosóficas lo llevaron al pirronismo". Mas no pudo aceptar la posibilidad de que el espíritu no pudiese conocer la realidad y tan sólo tratara ideas ilusorias de un mundo externo.[2]

El joven Mede se escapó de los laberintos de un pirronismo total mediante un esfuerzo de voluntad; primero, tratando de encontrar la verdad en la física, y luego volviéndose a estudiar los textos acerca del Milenario en la Biblia. Mede llegó a ser profesor de griego en Cambridge, y su obra maestra, *The Key to the Apocalypse,* hizo de él una de las principales figuras del pensamiento milenarista hasta bien entrado el siglo XIX.[3]

El caso de Mede, que probablemente no es único, muestra cómo el pirronismo iba triunfando sobre las ideas aceptadas a comienzos del siglo XVII. Quizá su in-

[1] Charles B. Schmitt, "Philosophy and Science in Sixteenth-Century Universities: Some Preliminary Comments", en *The cultural Context of Medieval Learning* editado por J. E. Murdoch y E. D. Sylla, Dordrecht, 1975, p. 501.

[2] Joseph Mede, *The Works of Joseph Mede,* B. D., Londres, 1672, *The Author's Life,* p. II.

[3] Mede, *Works. Clavis & Commentationes Apocalypticae,* p. III.

fluencia más significativa fuese sobre las batallas teológicas de la época, cuanto más útiles resultaron ser los argumentos y las ideas del escepticismo griego. El arsenal pirrónico demostró ser excelente depósito de municiones para aniquilar a los adversarios, y también buena base de una teoría fideísta con la cual justificar la posición de los contrarreformadores franceses.

El empleo dialéctico del pirronismo, viejo y nuevo, queda caracterizado en el informe acerca del gran polemista protestante inglés William Chillingworth (1602-1644). Chillingworth se había pasado del protestantismo al catolicismo, y luego al anglicanismo, las dos veces por la fuerza de los argumentos que mostraban que cada una de estas teologías conducía a una incertidumbre total en materia de religión. Aubrey, en su vida del doctor Chillingworth, nos dice que,

> Mi preceptor, W. Browne, me ha dicho que el doctor Chillingworth no estudió mucho, pero cuando lo hizo, logró mucho en poco tiempo. Encontró gran deleite en Sexto Empírico. Solía pasearse por el bosquecillo del colegio, y allí se dedicaba a la contemplación, y se encontraba con algún necio u otro, y disputaba y batallaba con él. Así se preparaba de antemano. Siempre estaba disputando; lo mismo hacía mi preceptor. Creo que era una enfermedad epidémica del tiempo, la cual pienso que ha pasado de moda, como grosera y pueril.[4]

Este empleo del pirronismo como arma en la disputa se refleja en los escritos de Chillingworth, como por ejemplo en la pauta de argumentación empleada en sus *Discourses.*[5] En cualquier época de controversia es fácil imaginar el uso que podía darse al estilo de debate que ofrecían Sexto y sus nuevos seguidores.

El empleo del pirronismo como medio de destruir al adversario teológico y como defensa de la propia fe apa-

[4] John Aubrey, *"Brief Lives", chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 y 1696,* editado por Andrew Clark, Oxford, 1898, Vol. I, p. 173.

[5] William Chillingworth, *Additional Discourses of Mr. Chillingworth never before Printed,* Londres, 1704.

rece en los escritos de algunas de las figuras importantes de la Contrarreforma en Francia. Cerca de setenta y cinco años después del Concilio de Trento, parece haberse efectuado una alianza entre los contrarreformadores y los *nouveaux pyrrhoniens,* alianza destinada a aniquilar al calvinismo como fuerza intelectual en Francia. El triunfo de esta *entente cordiale* se debió, sin duda, al hecho de que durante este periodo las opiniones predominantes en la teología católica de Francia eran básicamente negativas y agustinianas; iban contra el escolasticismo, el racionalismo y el calvinismo, y no en favor de alguna defensa sistemática y coherente de la fe.[6] Como veremos, esa alianza no sólo se basó en un acuerdo temporal de los escépticos y los católicos ortodoxos en sus ideas, sino que también fue una alianza de amistades personales y admiraciones mutuas.[7]

A mediados del siglo XVII, el movimiento calvinista en Francia creció muy rápidamente, y en pocos años el país se vio envuelto en una guerra civil, tanto militar cuanto intelectual. Para evitar que las ciudades del pensamiento francés cayeran en manos de los reformadores, hubo que tomar medidas enérgicas. Una de estas medidas fue poner el pirronismo al servicio de la Iglesia. El primer paso dado en esta dirección fue la publicación, en 1569, del escrito de Sexto Empírico en latín, por obra de uno de los más destacados católicos franceses, Gentian Hervert, secretario del Cardenal de Lorena. Como ya hemos dicho, Hervet, en su prefacio, afirmó audazmente que en este tesoro de dudas se encontraba una respuesta a los calvinistas. Ellos estaban tratando de teorizar acerca de Dios. Al

[6] Cf. Henri Busson, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal,* París, 1933: esp. caps. IV y V; Henri Gouhier, "La Crise de la Théologie au temps de Descartes", en *Revue de Théologie et de Philosophie,* 3ª Ser. IV, 1954, pp. 19-54; y crítica del artículo de Gouhier, por Julien-Eymard Chesneau en *Dix Septième Siècle,* núm. 28, julio 1955, pp. 295-7.

[7] Este tema también se analiza en R. H. Popkin, "Skepticism and the counter-Reformation in France", en *Archiv für Reformationsgeschichte,* LI, 1960, pp. 58-87, y en la versión abreviada francesa, "Scepticisme et Contre-Réforme en France", *Recherches et Débats du centre catholique des intellectuals français,* cahier, núm. 40 octubre 1962, pp. 151-184.

destruir todas las pretensiones humanas de racionalidad por medio del escepticismo, Hervet creía que las afirmaciones calvinistas también serían destruidas. En cuanto se percatara el lector de la vanidad de los intentos humanos por comprender, se haría claro el mensaje fideísta de que Dios sólo puede conocerse por la fe, no por la razón.[8]

El objetivo declarado de Hervet, emplear el pirronismo para socavar la teoría calvinista, y luego propugnar el catolicismo sobre una base fideísta, llegaría a ser la idea explícita o implícita de muchos de los principales enemigos de la Reforma en Francia. Al adaptar la pauta del argumento de los escépticos al asunto en cuestión, los contrarreformadores construyeron "una nueva máquina de guerra" para reducir a sus adversarios a un "desalentado escepticismo" en que no podían estar seguros de nada. Comenzando con el gran teólogo jesuita, Juan Maldonado, que llegó a enseñar a París a comienzos del decenio de 1560 (Maldonado era amigo de Montaigne y de Hervet, y parece haber compartido algunos de sus ideales fideístas),[9] se desarrolló un tipo de dialéctica, especialmente por obra de los polemistas jesuitas, para socavar al calvinismo en sus propias bases, planteando una serie de dificultades escépticas. En todo o en parte, encontramos este estilo de argumentación, en varios escritores preparados o que profesaban en los colegios jesuitas, especialmente los de Clermont y de Burdeos; por ejemplo, escritores como San Francisco de Sales, el Cardenal du Perron, el Cardenal Belarmino y los padres Gontery y Veron.

[8] Gentian Hervet, prefacio a su edición de Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, pp. a2r-a2v.

[9] Avmonier, "Un Ami de Montaigne, Le Jésuite Maldonat", en *Rev. Hist. de Bordeaux*, XXVIII, 1935, pp. 5-25; y Sclafert, "Montaigne et Maldonat", *Bull. Litl. Ecclés.* LII, 1951, pp. 65-93, y 129-146; acerca de Maldonado y Hervetus, véase Joannis Maldonati, *Opera varia Theologica*, Lutetiae, 1677, pp. 2-7 y 10-15, donde aparecen dos cartas de Maldonado a Hervetus. Maldonado parece haber estado preocupado por algunas de las extrañas opiniones religiosas de su amigo Hervetus. Acerca de la carrera de Maldonado, véase J. M. Pratt, *Maldonat et l'Université de Paris*, París, 1856. Esta obra incluye el interesante texto del discurso inaugural de Maldonado en París, pp. 556-567, que contiene ciertas sugestiones de fideísmo.

El ataque comienza con el problema del criterio, planteado por la Reforma; cómo sabemos cuál es la regla de fe, la norma por la cual pueda distinguirse la verdadera fe de la falsa fe. Lutero y Calvino habían desafiado el criterio de la Iglesia, la apelación a la tradición apostólica, escrita y no escrita, los escritos de los Padres de la Iglesia, o las decisiones de los papas y concilios. Pero, ¿cómo saber si Lutero y Calvino tenían razón? Todo lo que ofrecen es su opinión de que, como la Iglesia puede errar y yerra en materias de fe, por tanto, la regla de fe católica es incierta e indigna de confianza. Pero entonces, como observó San Francisco de Sales en sus *Controverses,* escritas en 1595,

> Si la Iglesia puede errar, ¡oh Calvino, oh Lutero!, ¿a quién recurriré en mis dificultades? A la Escritura, me dicen; pero, ¿qué haré, pobre de mí? Pues con respecto a la Escritura misma tengo dificultades. No dudo de que deba yo adaptar la fe a las Escrituras, pues, ¿quién no sabe qué es la palabra de la verdad? Lo que me preocupa es el entendimiento de esta Escritura.[16]

¿Quién podrá aclarar lo que dice la Escritura? Es aquí donde hay una disputa no sólo entre católicos y reformadores, sino también entre Lutero, Zwinglio y Calvino. Si la Iglesia yerra, ¿por qué volvernos a uno y no a otro para encontrar la regla de fe? Como planteó el problema San Francisco de Sales,

> Pero el absurdo de absurdos y la más horrible locura de todas es esta: que mientras sostienen que toda la Iglesia ha errado durante mil años en el entendimiento de la Palabra de Dios, Lutero, Zwinglio y Calvino pueden asegurarse ellos mismos de que la entienden bien; más aún, que cualquier simple párroco, que predica la Palabra de Dios, puede sostener que toda la Iglesia visible ha errado, que Calvino y todos los hombres pueden errar, y atreverse a escoger y entresacar entre las interpretaciones de la Escritura la que más le plazca, y estar seguro de ella y mantenerla como Palabra de Dios; más

[16] San Francisco de Sales, *Les Controverses* in *Oeuvres,* Tomo I, Annecy, 1892, p. 73.

aún, que vosotros, que oyendo decir que cualquiera puede errar en materia de religión, y aun toda la Iglesia, sin tratar de buscar otras opiniones entre las mil sectas que se jactan de comprender bien la Palabra de Dios y predicarla bien, creéis tan tercamente en un ministro que os predica, que no deseáis oír nada distinto. Si cualquiera puede errar en el entendimiento de la Escritura, ¿por qué no vosotros y vuestro ministro? Estoy asombrado de que no viváis temblando y estremeciéndoos. Me asombra que podáis vivir con tanta seguridad en la doctrina que seguís, como si [todos] vosotros no pudiéseis errar, y sin embargo sostenéis como cierto que todo el mundo ha errado y puede errar.[11]

Esta versión inicial de tal estilo de argumentación pretendía mostrar que en cuanto los reformados hubiesen admitido que la Iglesia podía errar, negando así la tradicional regla de fe, podrían ser reducidos a la desesperación escéptica. Si el otro criterio de la verdadera fe es la Escritura, entonces, según San Francisco de Sales, el Cardenal du Perron, Pierre Charron, el obispo Camus y otros, nadie puede decir tan sólo por la Escritura qué dice o significa. Todo lo que los reformados pueden ofrecer son las dudosas opiniones de Lutero, Calvino y Zwinglio.

El arma dialéctica fue transformada en una perfecta máquina de guerra por dos fogosos polemistas de la orden jesuita, Jean Gontery y François Veron. Este último, cuya presentación examinaremos, fue uno de los personajes fabulosos de la Contrarreforma. Originalmente profesor de filosofía y teología en La Fleche (siendo Descartes allí estudiante), obtuvo Veron tales triunfos debatiendo y desmoralizando a los protestantes, que fue liberado de sus deberes de maestro y después de los de su orden, para que fuese el defensor oficial en las polémicas por la fe, en nombre del rey de Francia. Se le dio licencia para asistir a las reuniones y los servicios calvinistas y para debatir a los reformados, siempre y doquier bajo la protección del rey. Así, pronto se convirtió en el azote de los protestantes

[11] *Ibid.*, p. 335.

franceses, que desesperadamente trataban de evitarlo, a él y a sus ataques.[12]

El método de Veron, que él atribuyó a San Agustín, consistía en mostrar, paso a paso, que los calvinistas no tenían ninguna base para llamar artículo de fe a ninguna de sus opiniones, y que una aplicación sistemática de una serie de objeciones escépticas a la regla de fe de los reformados los lanzaría al más completo y total pirronismo. El meollo de la reducción del calvinismo al escepticismo total era un ataque al empleo de procedimientos racionales y evidencias para justificar toda afirmación de alguna verdad religiosa. Veron insistió en que *no* estaba afirmando que nuestras facultades o logros racionales fuesen dudosos, sino tan sólo que no debían servir como fundamento o apoyo de la fe, la cual se basa "sólo en la Palabra de Dios tal como ha sido planteada por la Iglesia".[13]

El argumento comienza por preguntar a los calvinistas, "¿Cómo sabéis, caballeros, que los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento son Escrituras Sagradas?" [14] La cuestión de la canonicidad plantea una dificultad peculiar; si los calvinistas sostienen que la Escritura es la regla de fe, entonces, ¿cómo hemos de juzgar qué obra es Escritura? La respuesta de Calvino, que esto se logra ante todo por la persuasión íntima del Espíritu Santo, admite que algo distinto de la Escritura es la regla de fe; y, en segundo lugar, plantea el problema de la autenticidad de la persuasión misma; es decir, cómo distinguirla de la locura, del falso entusiasmo, etc. Hacer esto requeriría tener un criterio

[12] Acerca de la carrera de Veron, véase al abate P. Feret, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Epoque moderne,* Tomo IV, XVII Siecle, Revue littéraire, París, 1906, cap. III, "François Veron", pp. 53-92; y art. "Veron, François", en *Catholic Encyclopedia,* XV, Nueva York, 1912, pp. 359-360, Bayle, según Haag y Haag, *La France protestante,* II, p. 319, llamó a Veron, "el licencioso polemista que socava todo el reino".

[13] François Veron, *Methodes de Traiter des Controverses de Religion,* París, 1638, Part. I, p. 170. (A esta obra se le llama *Oeuvres,* ya que en realidad es una colección de obras, para evitar confusión con otros títulos de Veron. También las referencias a esta obra están en la Parte I. La St. Luis University ha tenido la bondad de permitirme el uso de su ejemplar de esta rara obra.)

[14] Veron, *La Victorieuse Methode pour combattre tous les Ministres: Par la seule Bible,* París, 1621, pp. 45-6.

para juzgar de la veracidad de la persuasión íntima. Tanto Pierre Charron como San Francisco de Sales ya habían señalado la flaqueza de esta apelación a la persuasión interna.

> Ahora, veamos qué regla tienen ellos para separar los libros canónicos de todos los de los demás eclesiásticos. "El testimonio", dicen, "y la persuasión íntima del Espíritu Santo". ¡Oh, Dios, qué escondrijo, qué niebla, qué noche! No quedamos aquí muy iluminados en asunto tan grave e importante. Preguntamos cómo podemos conocer los libros canónicos. Nos gustaría mucho tener alguna regla para detectarlos, y se nos dice lo que ocurre en el interior del alma que nadie ve, nadie conoce, salvo el alma misma y su Creador.[15]

Para aceptar la persuasión interna como regla de Escritura tendríamos que estar seguros de que era causada por el Espíritu Santo, que no se trataba tan sólo de una fantasía.

Pero, aun si pudiésemos saber qué libro es Escritura, ¿cómo podríamos saber lo que dice, y lo que, supuestamente, hemos de creer? El texto, como dijo uno de los últimos usuarios católicos del *Victorieuse Methode,* de Veron, sólo es "palabras como de cera, ni seguras ni poseedoras de algún Intérprete cierto, sino que son para jugar con ellas diversamente según los caprichos del ingenio".[16] Y así, puesto que los escritos sagrados sólo son palabras, sin ninguna instrucción para leerlas, necesitamos alguna regla para interpretarlas. Una vez más, hay que abandonar la calvinista regla de fe: que la Escritura es la regla. Y una retirada a la persuasión interna queda abierta a las mismas objeciones que antes, a saber, que la persuasión misma es inverificable o puede ser ilusoria.

Si los calvinistas, en defensa propia, dicen que están leyendo razonablemente la Escritura, y sacando las obvias inferencias lógicas de lo que dice, entonces son fáciles

[15] San Francisco de Sales, *Controverses,* p. 169. Véase también Charron, *Trois Veritez,* 1595 ed., Libro III, cap. II, pp. 216-21.

[16] John Sergeant, *Sure-Footing in Christianity, or Rational Discourses on the Rule of Faith,* Londres, 1665, p. 68.

blancos de la "máquina de guerra". Para empezar, toda lectura es incierta y puede ser errónea, a menos que haya una regla infalible para su interpretación. Ir más allá de las palabras para sacar inferencias, como afirmó Veron que lo habían hecho los calvinistas al derivar todos los artículos de su fe, resulta definitivamente un procedimiento antiescritural. La propia Biblia no dice que se la deba interpretar de esta manera, ni tampoco nos da ninguna regla de lógica. En ninguna parte encontramos garantías de la afirmación de que las verdades de la religión deben basarse en procedimientos lógicos.[17] Los reformados gritaban que el razonamiento es una capacidad natural dada al hombre y, asimismo, que Jesucristo y los Padres de la Iglesia razonaban lógicamente.[18] Veron replicó que las reglas de la lógica habían sido fijadas por un pagano, Aristóteles, y que nadie lo había nombrado juez de las verdades religiosas, aunque pudiese ser árbitro de la argumentación válida. Ni Cristo ni los Padres de la Iglesia afirmaban que sus ideas fueran ciertas porque se derivaran de procedimientos lógicos; en cambio, las llamaban ciertas porque eran la Palabra de Dios.[19] Algunos de los reformados replicaban atribuyendo las reglas de inferen-

[17] Veron, *Oeuvres*, pp. 192-199. En realidad, estas afirmaciones aparecen por todo el texto de Veron, una y otra vez. El mismo tipo de ataque al calvinismo fue hecho por el obispo Jean-Pierre Camus, el montaigniano, en su obra *La Demolition des fondemens de la doctrine protestante*. París, 1639, p. 2. En su obra *L'Avoisinement des protestans vers l'Eglise Romaine*, París, 1640, sugirió que si los reformadores realmente creyeran en su regla de fe, no estarían escribiendo comentarios a la Escritura, sino que simplemente citarían la Biblia.

Cuando el padre Gontery estaba manteniendo correspondencia con el padre del escéptico, obispo Pierre Daniel Huet, tratando de convertirlo al catolicismo, señaló que la Escritura "no habla para nada de las reglas de la lógica", por lo que los reformadores no tenían manera de probar los artículos de su fe tan sólo por la Escritura Cf. Bibliothèque Nationale Ms. Fonds francais 11909, No. 41.

[18] Jean Daillé, *La Foy Fondée sur les Saintes Escritures: Contre les nouveaux Methodistes* (2a. edición, Charenton, 1661), pp. 55-65; y Paul Ferry, *La Dernier désespoir de la tradition contre l'Escriture, ou est amplement refuté le livre du P. Francois Veron Iesiute, par leguel il pretend enseigner à toute personne, quoy que non versee en Theologie, un bref & facile moyen de reietter la Parole de Dieu, & convaincre les Eglises reformees d'erreur & d'abus en tous & un chacun poinct de leur doctrine*, Sedan, 1618, pp. 119-20 y 185.

[19] Veron, *Oeuvres*, pp. 169-70.

cia a Zenón, no a Aristóteles; a esto replicó Veron: "¡Gran objeción! Que sea Zenón o algún otro, ¿resultarán mejores jueces de nuestras controversias?"[20] Cuando Pierre du Moulin, uno de los más destacados protestantes franceses, contestó en su *Elements de la Logique Françoise* que la lógica no se basa en las opiniones de algunos griegos antiguos, "pues hay una lógica natural, de la que el hombre hace uso naturalmente, sin incluir nada artificial. Hasta los campesinos hacen silogismos sin pensar en ellos",[21] Veron exclamó, "¡Pobre supuesta religión basada en las reglas de la lógica de Zenón, o en la fuerza del razonamiento del campesino!"[22] Algo tan poco digno de crédito como el razonamiento natural de un campesino difícilmente podría aportar una base absolutamente cierta para la fe. Por último, indicó Veron, la aplicación de los principios de inferencia era a veces deficiente; es decir, a veces la gente sacaba inferencias erróneas. ¿Cómo podríamos estar completamente ciertos, en *algún caso dado,* de no haber cometido un error de lógica?[23] (Comprobar el razonamiento según las leyes de la lógica conduce al problema que Hume planteó en el *Treatise;* ¿Cómo puede uno estar seguro de que la comprobación fue precisa?)[24]

El núcleo del argumento de Veron contra el intento de llegar a la fe religiosa por el razonamiento basado en el texto de la Escritura, quedó resumido en lo que él llamó sus ocho *Moyens* [Medios]: 1) La Escritura no contiene ninguna de las conclusiones a las que se ha llegado por las inferencias de los reformados. 2) Estas inferencias nunca se sacan en la propia Escritura. 3) Al sacar inferencias, se hace de la razón, no de la Escritura, el juez de las verdades religiosas. 4) Nuestra razón puede errar. 5) La Escritura no nos enseña que todas las conclusiones a las que se

[20] *Ibid.*, p. 169.

[21] Pierre Du Moulin, *Elements de la Logique Françoise,* Ginebra, 1625, pp. 3-4.

[22] Veron, *Victorieuse Methode,* p. 67.

[23] Veron, *Oeuvres,* p. 177.

[24] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* editado por Selbi-Bigge, Oxford, 1949, Libro I, Parte IV, sec. I, pp. 180-183. Una versión interesante de este problema, que acaso sea la fuente de Hume, aparece en Pierre Jurieu, *Le Vray Systeme de l'Eglise & la veritable Analyse de la Foy.* Dordrecht, 1686, pp. 277-80.

llegue por procedimientos lógicos sean artículos de fe. 6) Las conclusiones a las que llegaron los reformados fueron desconocidas de los Padres de la Iglesia. 7) Las conclusiones sólo son probables, en el mejor de los casos, y se hallan fundamentadas en mala filosofía o sofistería. 8) Ni siquiera una conclusión necesariamente cierta tomada de la Escritura es artículo de fe.[25] (Porque "nada es artículo de fe que no haya sido revelado por Dios".)[26]

La clase de crisis escéptica que Veron estaba tratando de crearles a sus adversarios calvinistas era un tanto distinta de la de Montaigne y Charron. Éstos, en su absoluto pirronismo, trataron de socavar todas las capacidades racionales de la humanidad, arrojando así dudas, junto con todo lo demás, sobre las razones que daban los protestan-

[25] Veron, *Oeuvres*. Los ocho *moyens* quedan declarados con detalle en la primera parte, se arguye en favor de cada uno, y luego se responde, por turnos, a todas las objeciones. Un ejemplo fascinador de la aplicación del método de Veron y de la frustración que produjo en su oponente calvinista aparece en las *Actes de la Conference tenue a Caen entre Samuel Bochart & Iean Baillehache. Ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise Reformée et François Veron Predicateur des Controverses*, 2 tomos, Saumur, 1630. (El ejemplar que se encuentra en la Bibliothèque Nationale, D. 22117 perteneció al posterior escéptico católico francés, Pierre-Daniel Huet, que había sido discípulo de Bocharts.) Una y otra vez, los protestantes tratan de probar su argumento apelando a la Escritura, y Veron no deja de indicar que las afirmaciones protestantes no son idénticas a las palabras de la Escritura, sino que son inferencias de la Escritura, que la Escritura no autoriza estas inferencias, que la razón puede errar en sus inferencias, etc. Después de tratar una y otra vez de probar su argumento, los protestantes finalmente dijeron, desesperados: "Y en cuanto al punto, planteado por Veron, de que nuestra razón es falible y puede cometer errores en sus conclusiones, se replicó que si debíamos dudar de todas las conclusiones que se sacan de la Escritura, con motivo de que la razón es falible, también tendríamos que poner en duda todo lo que leímos en ella en términos precisos, ya que también es posible que nuestros ojos nos engañen, y el mismo es el caso de nuestras orejas, y así, no podría haber fe al oír la Palabra de Dios. Esto es contrario a lo que el Apóstol dice en términos claros, que "la fe es por el oír, y el oír por la Palabra". En suma, sería necesario que dudáramos de todo, aun de estar vivos.

"Que en realidad es la razón la que saca conclusiones de la Palabra de Dios, pero la razón clarificada por la luz de la fe, a la cual las conclusiones son *demostraciones espirituales y poderosas* como las describe el Apóstol en I *Corintios*, cap. 2, vers. 4. Es el caso que todos los artículos de nuestra fe que son directamente necesarios para la salvación quedan probados por conclusiones que son tan claras que no hay ningún hombre en sus cinco sentidos que no se vea obligado a aceptar esta evidencia, si la pasión no lo ha arrebatado", Tomo I, pp. 404-405.

[26] Veron, *Oeuvres*, p. 143.

tes para su fe. Veron, en cambio, tuvo buen cuidado de no abogar por el "escepticismo respecto a la razón" o el "escepticismo respecto a los sentidos". En cambio, insistió en desarrollar un escepticismo acerca de los *usos* del sentido y de la razón en cuestiones religiosas y su debida aplicación en cualquier caso dado. De esta manera, trató de mostrar que, en cuanto los reformados hubiesen abandonado al juez infalible, no podrían tener una fe cierta, porque no tenían una defendible regla de fe. Cada criterio de conocimiento religioso que se viesen obligados a adoptar, la Escritura, la persuasión íntima y la razón, se demostraba extremadamente dudosa como regla de fe, pero no necesariamente dudosa para otros fines. Y, la conclusión final de su bombardeo mediante "la máquina de guerra", según Veron, era, "¡Oh confusa Babilonia! ¡Oh cuán incierta es la supuesta religión respecto a todos los puntos en controversia!"[27] Los calvinistas quedaban aislados de toda certidumbre de conocimiento religioso, porque carecían de cánones para determinar el verdadero conocimiento religioso que no pudiese ser socavado por el tipo de escepticismo de Veron.

Los apremiados calvinistas intentaron muchos tipos de contraataque. En general, sólo pudieron ver el ataque de Veron como un escepticismo tanto ante los sentidos como ante la razón, y por tanto, pensaron que la solución a las dificultades propuestas estaría en destruir el escepticismo. Por ende, varios de los reformados, o bien trataron de mostrar el completo y catastrófico pirronismo que resultaría de la aplicación del método de Veron, o de demostrar que hay un verdadero conocimiento del mundo, basado en el empleo de nuestras facultades naturales de sentido y razón.

Uno de los grandes polemistas protestantes, Jean Daillé, sostuvo que al plantear dudas acerca de lo confiable de nuestras facultades de raciocinio en su aplicación a problemas específicos, estaba abriéndose un tipo de escepticismo que igualmente podría aplicarse a cualquiera

[27] *Ibid.*, p. 169.

de nuestros conocimientos racionales. Si la razón a veces es engañosa, ¿cómo podemos estar seguros de no errar respecto a las verdades matemáticas y físicas, hasta en verdades tan obvias como "la nieve es blanca", "el fuego quema", etc.? "Juzgad cuál es la desesperación de estos metodistas" [quienes aplicaron los métodos de Veron] que están tratando de revivir el escepticismo completo.[28] Para impedir que los protestantes justificasen su fe por la Escritura, lo destruyen todo, sus propios argumentos, ciencias, conocimientos sensoriales, y envuelven a la especie humana "en tinieblas eternas".[29] El que los sentidos y la razón a veces caigan en el error no es base para no tenerles la menor confianza y para no depender de ellos las más de las veces. La persona que pasa de reconocer que nuestras facultades a veces nos engañan a la completa duda de ellos lo mejor que puede hacer es ir a ver a un médico para que le haga una limpia del cerebro con eléboro.[30] Daillé insistió, siguiendo la tradición aristotélica, en que nuestras facultades son fidedignas por naturaleza y se debe confiar en ellas siempre que prevalezcan las condiciones apropiadas. Un hombre en *bon sens* siempre puede decir cuándo ha razonado bien.[31]

En su clásica obra, *Traicté de l'Employ des Saincts Pères* trató de mostrar Daillé cuán endeble era la base de la fe de los católicos, y cómo el estilo de argumento veroniano tendría resultados devastadores si se aplicaba a las fuentes católicas, los Padres de la Iglesia. Del lado positivo, afirmó Daillé, las ideas de los protestantes eran aceptadas tanto por católicos como por reformados. Lo que estaba en disputa eran las opiniones adicionales que los católicos derivaban de los Padres. Allí podía desarrollarse un tipo de escepticismo acerca del significado de los documentos históricos. No podemos estar ciertos de que los escritos de los Padres realmente sean obra de ellos, de que no han sido alterados, de que significaran para los

[28] Daillé, *La Foy Fondée sur les Saintes Escritures*, pp. 57-59.
[29] *Ibid.*, p. 59.
[30] *Ibid.*, p. 60.
[31] *Ibid.*, pp. 63-65.

autores lo mismo que significan para nosotros, que los autores creían o seguían creyendo en lo que decían, que los autores habían intentado que sus observaciones fueran consideradas como verdades necesarias o sólo como probabilidades, y así sucesivamente.[32] Pero, dijo Daillé, él no iría hasta los extremos a los que había llegado Veron, y no probaría que nunca podía estarse seguro de lo que hubiese dicho algún padre, concilio o papa. "Pero dejo a un lado todos los pequeños puntos, por considerarlos más apropiados para pirrónicos y académicos, que desean ponerlo todo en duda, que para cristianos que buscan en la sencillez y sinceridad de sus corazones aquello en qué basar su fe."[33]

Veron respondió acusando a Daillé de no haber captado el argumento del método, y de haberse convertido en Daillé, *ministro de Charenton, nuevo pirrónico e indiferente en materia de religión.*[34] El problema de la aplicación de la razón a cuestiones específicas no entraña el escepticismo universal que Daillé pretendió ver, y que Daillé "ha combatido contra su sombra".[35] Las cuestiones que Veron había planteado eran dobles. Ante todo, puesto que los calvinistas habían insistido en que la Iglesia erraba al leer las Escrituras, y en que todos los hombres eran falibles, entonces, ¿cómo podían estar seguros de no errar en sus propias interpretaciones particulares de la Escritura? Esta índole de problema no se extiende al razonamiento científico y matemático, dijo Veron, porque allí los principios e inferencias "son evidentes y ciertos".[36] Pero afirmar que lo mismo es cierto respecto a la lectura protes-

[32] Daillé, *Traité de l'Employ des Saincts Peres, pur le iugement des differends, qui sont auiourd'huy en la Religion.* Ginebra, 1632, caps. 1-2. Similares argumentos fueron planteados por el gran estudioso bíblico, padre Richard Simon, en su *Historia Crítica del Antiguo Testamento*, traducido por Dodwell, Londres, 1682, con respecto a los textos bíblicos.

[33] Daillé, *Employ des Sainct Peres*, pp. 62-63.

[34] Veron, *Du Vray Juge et Jugement des Differents qui sont auiourd'huy en la Religion; où est respondu au sieur Daillé Ministre de Charenton, nouveau Pyrrhonien, & indifferent en Religion, contraire à ses Collegues & à son party.* París, n. d.

[35] Veron, *Oeuvres*, p. 178.

[36] *Ibid.*, p. 177.

tante de la Escritura, "¿no es esto verse reducido a la desesperación? ¡Cómo! ¡Tantos Padres Santos no han poseído sentido común, así como ninguno de nuestros predecesores! ¿Y sólo lo poseerán el ministro y su zapatero? ¿Y estarán seguros de ello?, etc., ¡y sobre esta seguridad y locura, se arriesgarán a la condenación!" [37] En este caso, parece el colmo de la presunción y de la audacia pretender que sólo los protestantes en los últimos cien años han estado en *bons sens* y han interpretado correctamente la Biblia, en tanto que toda la tradición católica ha estado en el error. Y así, continuó Veron, el mismo tipo de base para dudar de la interpretación de las Escrituras *no* conduce a una duda más general acerca de todo nuestro conocimiento.

Por entonces se plantea la segunda cuestión. El hecho de que nuestros raciocinios puedan ser "evidentes y ciertos" en algunas cuestiones no significa que lo que parece evidente y cierto sea artículo de fe. Daillé, "este ignorante confunde el no ser *artículo de fe* con ser conocimiento dudoso".[38] Muchas cosas, conocimiento científico, evidencias de la religión cristiana, etc., no son dudosos de acuerdo con Veron pero, al mismo tiempo, no son artículos de fe, ni lo serán a menos que sean revelados por Dios.[39]

El contraataque de Daillé, creando una máquina de guerra" contra los Padres de la Iglesia fue considerado por Veron como realmente peligroso. El tipo de razones ofrecidas podía extenderse a todos los libros, cualesquiera que fuesen, incluso los de Daillé. "Las mismas dudas podrían plantearse sobre si el libro de Daillé realmente es de él, o sólo supuestamente lo es, sobre si habló en su juventud, etc." [40] Como Veron se negaba a admitir que su conocimiento de las proposiciones religiosas verdaderas se basara en alguna evidencia, interpretación de documentos o experiencia, sino que tan sólo estaba contenido en la palabra revelada de Dios, podía observar que

[37] *Ibid.*, p. 178.
[38] *Ibid.*, p. 177.
[39] *Ibid.*, pp. 170, 177 y 196-197 y 227.
[40] Veron, *Du Vray Juge et Jugement*, p. 13.

la manera de argumentar de Daillé "introduciría a la secta de los pirrónicos, y la indiferencia en materia de religión".[41]

Otro protestante se levantó para refutar a Veron, cierto Paul Ferry, quien consideró que la solución al bombardeo de Veron se hallaba en la defensa de la racionalidad, en una inversión casi completa de la posición calvinista inicial. Habiendo intentado probar que los artículos de fe calvinistas estaban en las Escrituras (lo que Ferry en realidad desaprobó, en vez de establecer, ya que indicó que los artículos simplemente son interpretaciones razonables del texto),[42] Ferry defendió el uso de la razón para establecer las verdades religiosas. Afirmó que tenemos una disposición o capacidad natural, nuestras facultades racionales, que constituyen un rasgo básico de la naturaleza humana y que nos capacitan a conocer las cosas. Por medio de nuestra "experiencia universal" podemos saber que el fuego es caliente y otras verdades naturales; por medio de nuestros "primeros principios" o "verdades que han nacido con nosotros" conocemos ciertas verdades generales como "el todo es más grande que la parte"; y por medio del "juicio" podemos discernir las consecuencias lógicas de las verdades que conocemos. Todo esto aporta una base indudable de racionalidad, que es connatural en nosotros. Desafiar esta racionalidad natural y fundamental es tratar de destruir nuestra humanidad y convertirnos en bestias. Hasta el punto en que tenemos estas capacidades y habilidades, podemos razonar, partiendo de lo que conocemos con certidumbre, y por tanto, pasar de las verdades religiosas a otras verdades.[43]

Veron apartó esta defensa de la racionalidad simplemente diciendo: "¿Quién lo duda? Pero nada de esto basta para establecer un artículo de fe, pues nada de esto es la Palabra de Dios, y creer no es más que sostener algo como cierto porque Dios lo ha dicho."[44] La defensa de la razón

[41] *Ibid.*, p. 3.
[42] Ferry, *Dernïer Desespoir de la Tradition*, pp. 64-68.
[43] *Ibid.*, pp. 146-148.
[44] Veron, *Oeuvres*, p. 170.

no es el punto en cuestión, sino tan sólo si un artículo de fe puede ser establecido por la razón. Gente como Ferry, al glorificar nuestras capacidades racionales, se acerca a adoptar lo que Bayle llamó la herejía sociniana, que la razón es la regla de fe.[45] Para Veron, la razón puede ser perfectamente sana y adecuada, pero esto no supera el escepticismo respecto a su uso al establecer los artículos de fe. Ni siquiera el razonamiento teológico, que Veron reconoció como posiblemente "necesario y cierto" hace de sus conclusiones verdades religiosas, a menos que hayan sido también reveladas por Dios.[46]

El método veroniano pretendía despojar a los reformados de todo criterio para asegurar la verdad de sus convicciones religiosas. Para asegurarse de que los protestantes no pudieran justificar su fe por la Escritura, o su razonamiento a partir de la Escritura, introdujo un tipo de escepticismo parcial, aplicando algunas de las clásicas técnicas pirrónicas para producir la falta de certidumbre completa en la visión de los reformados. Concluyó luego, "pobre religión, sin certidumbre, abandonada a la discreción de cualquier chapucero".[47] Mediante un hábil uso de "la nueva máquina de guerra", la fortaleza de los protestantes quedó reducida, hasta dejarlos sosteniendo un libro cuya autenticidad no podían establecer, y de cuyo significado nunca podrían estar seguros; sólo se les dejaron las falibles facultades del hombre para emplearlas en una tarea para la cual no podían mostrar que pudieran usarlas. Así, creía Veron, había mostrado lo dudoso de las afirmaciones de los reformadores, y que *su* método de establecer las verdades religiosas sólo conduciría al escepticismo religioso y, quizás, al pirronismo total.

Los protestantes, sin embargo, vieron que el mismo enfoque escéptico podía aplicarse contra su inventor, y con los mismos resultados. La "nueva máquina de guerra" pareció tener un peculiar mecanismo de retroceso que cau-

[45] Bayle, *Dictionaire*, art. "Socin, Fauste", comentarios finales.
[46] Veron, *Oeuvres*, p. 197.
[47] Veron, *La Victorieuse methode*, p. 58.

saba el extraño efecto de hundir al blanco y al artillero en una catástrofe común. Si los reformados no podían determinar infaliblemente los verdaderos artículos de fe a partir del texto de la Escritura por medios racionales, tampoco podrían los católicos descubrir alguna verdad religiosa, pues se hallarían confrontados a las mismas dificultades al tratar de aseverar el significado y la verdad de lo que habían dicho papas, concilios y Padres de la Iglesia. Hasta donde podían ver los reformados, Veron había desarrollado un escepticismo completo para vencerlos, pero, por su argumento, había quedado tan derrotado como ellos.[48]

> Excluid las consecuencias de la Escritura, y los papistas no serán capaces de impugnar un sólo lema de los protestantes, ni estarán en capacidad de probar el primer Artículo de la fe romana, a saber, la pretendida infalibilidad de su Iglesia. Mientras nos arrancan tales armas de nuestras manos, se desarman ellos mismos a la vez. Y al esforzarse por perjudicar la causa de las Iglesias reformadas, socavan por completo la suya propia; pues si nuestros razonamientos de esta índole son insignificantes contra ellos, los suyos también son insignificantes contra nosotros, y por este mismo arte se esfuerzan por quitar el filo a nuestras espadas y tienen que arrojar las suyas propias.[49]

Ambos bandos pudieron plantear perplejidades escépticas sobre cómo podía el otro conocer y estar seguro de que sus opiniones eran ciertas. Una vez que Veron planteó su escepticismo respecto al empleo de la razón en materia religiosa, ninguno de los dos bandos pudo ya aducir una evidencia satisfactoria en defensa de su propia causa. En cambio, ambos pudieron concentrar sus esfuerzos en aumentar las dificultades escépticas de sus adversarios.

[48] Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'Origine du Mal*, Amsterdam, 1710, p. 74, párrafo 62.

[49] Robert Ferguson, *The Interest of Reason in Religion, with the Import & Use of Scripture-Metaphors, and the Nature of the Union betwixt Christ & Believers* (Londres, 1675), p. 190. Véase también Joseph Glanvill. ΛΟΓΟΥ ΘΡΗΣΚΕΙΑ: o, *A Seasonable Recommendation and Defence of Reason, In the Affairs of Religion, against Infidelity, Scepticism, and Fanaticism of all sorts*, Londres, 1670, pp. 32-33.

Pero la "máquina de guerra" de Veron, tan admirada en su época por los jefes de la Contrarreforma no sólo era, como lo ha afirmado Bredvold,[50] un empleo estratégico del escepticismo para recoger el reto del calvinismo. Antes bien, creo yo, fue el resultado de otra influencia más profunda del escepticismo a comienzos del siglo XVII, la alianza de pirrónicos y católicos, en defensa del cristianismo fideísta. En estos términos, como veremos, los católicos quedaban a salvo del bombardeo escéptico de sus propios cañones, ya que no tenían ninguna posición que defender. Su opinión se hallaba arraigada en una afirmación que no era racional ni fáctica, sino en una fe aceptada e indisputada en la tradición católica. Vieron, como había sugerido Maldonado, que si dudaban una vez de esta fe por la aceptación tradicional, entonces también ellos se verían arrastrados a las mismas arenas movedizas en que estaban tratando de hundir a los reformados.[51] Y así, en muchos de los contrarreformadores franceses encontramos un fideísmo implícito que como mejor podía justificarse era por el fideísmo explícito de los *nouveaux Pyrrhoniens.*

Comenzando en el siglo XVI con Hervet y Maldonado, encontramos muchas indicaciones de que las principales figuras católicas francesas suscribían un tipo de fideísmo cuyo desarrollo y expresión teórica aparecieron en los escritos de Montaigne y de sus seguidores. Hervet, como hemos visto, en el prefacio a su traducción a Sexto Empírico, había insistido en el carácter no racional de la fe, y en la necesidad de creer, antes de saber. El escepticismo ayudaría al cristianismo destruyendo al filósofo dogmático, de modo que sólo quedaría la fe como vía a la verdad religiosa.[52] Y la amistad de Maldonado con Montaigne parece basada, al menos en parte, en una similitud de opiniones. El meollo de la teología de Maldonado parece haber sido liberar la creencia religiosa de todos los argu-

[50] Bredvoid, *Intellectual Milieu of Dryden*, p. 76 y *ss.*

[51] John Maldonatus, *A Commentary on the Holy Gospels*, trad. por G. J. Davie, Londres, 1888, esp. Vol. I, pp. XIX-XX, y Vol. II, pp. 109-110.

[52] Hervet, prefacio a Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos.*

mentos dialécticos, negar las presunciones del hombre racional que trataba de juzgar las cuestiones religiosas. La base del cristianismo es la fe, tal como aparece en la Escritura y la tradición. "Debía bastarnos con responder, en una palabra, que somos cristianos, no filósofos. La Palabra de Dios es nuestro lema; y mientras tengamos esto en claro, poco insistiremos en los dictados de la simple razón natural." [53]

Muchos de los demás contrarreformadores no ofrecen defensa racional a su posición; pero una fe fideísta parece sugerida por los teólogos y filósofos a los que admiran. El Cardenal du Perron, quizás el más grande de los contrarreformadores franceses,[54] él mismo converso al catolicismo, prácticamente no perdió tiempo, en sus escritos polémicos, presentando pruebas de su causa, sino que se dedicó principalmente a señalar lo inadecuado de la teoría calvinista del conocimiento religioso. Sin embargo, el cardenal era amigo de la hija adoptiva de Montaigne, la señorita de Gournay, y gran admirador de los escritos fideístas del hijo adoptivo de Montaigne, Pierre Charron.[55] Cierto relato acerca de Du Perron nos indica su evaluación de los méritos de la razón humana en cuestiones religiosas. En una ocasión fue invitado a cenar por Enrique III y, a la mesa, pronunció un discurso en contra del ateísmo, ofreciendo pruebas de la existencia de Dios.

[53] Maldonatus, *A Commentary on the Holy Gospels*, Vol. II, pp. 420-421. En su discurso inaugural en París, Maldonado subrayó la necesidad de la fe para obtener una comprensión de la teología, y la insignificancia de filósofos como Platón y Aristóteles comparados con la Escritura y la Iglesia al resolver las cuestiones teológicas. Cf. Prat. *Maldonat et l'Université de Paris*, pp. 179-185, 558-560 y 566.

[54] En la vida de Du Perron, que aparece como prefacio a *Les diverses Oeuvres de l'illustrissime Cardinal Du Perron*, París, 1622, se informa que el papa dijo en una ocasión, "Roguemos a Dios que inspire al cardenal Du Perron, porque él nos convencerá de lo que quiera", p. 22.

[55] Jean Duvergier du Hauranne (Saint-Cyran), menciona la admiración de Du Perron a Charron en *La Somme des Fautes et Faussetez Capitales contenues en la Somme Theologique du Pere François Garasse de la Compagnie de Jesus*, París, 1626, Tomo II, p. 324. Acerca de las relaciones de Du Perron con Mlle. de Gournay, véase Mario Schiff, *La Fille d'Aliance de Montaigne, Marie de Gournay*, París, 1910, p. 37.

Cuando el Rey expresó su placer y elogió a Du Perron, éste dijo, "*sire,* hoy he probado por razones poderosas y evidentes que hay un Dios. Mañana, si place a Vuestra Majestad concederme otra audiencia, le probaré por razones poderosas y evidentes que no hay ningún Dios". El Rey, que al parecer no era cristiano fideísta, se irritó, y despidió a su huésped.[56]

Hasta en el caso del más espiritual de los contrarreformadores franceses, San Francisco de Sales, hay algunos signos, aun cuando tenues, de tendencias fideístas. Aunque San Francisco condenó a "aquellos de nuestros tiempos que profesan ponerlo todo en duda", escogió como su secretario al pirrónico cristiano Jean-Pierre Camus, y dedicó cierto tiempo a la guía espiritual de la heredera de Montaigne, la señorita de Gournay.[57] En los primeros escritos de San Francisco, *Les Controverses,* citó a Montaigne como una de las muy escasas autoridades contemporáneas en cuestiones religiosas. El libro, en general, definitivamente no es fideísta. Pero en defensa de los milagros cita un pasaje, posiblemente irónico, de los *Essais,* "para probar la fe por los milagros".[58]

Hay muchas otras indicaciones de los nexos entre los contrarreformadores y el *nouveau Pyrrhonisme.* Al parecer, aun para sorpresa de Montaigne, el Vaticano sólo expresó una tenue desaprobación de las opiniones expresadas en los *Essais,* y le invitó a dedicarse a escribir en defensa de la Iglesia.[59] La mayoría de los discípulos de Montaigne a comienzos del siglo XVII recibieron protección y aliento de los cardenales Richelieu y Mazarino.[60] El obispo de Boulogne, Claude Dormy, fue gran admirador de Charron, y le ayudó a obtener una aprobación para *La*

[56] Pierre de l'Estoile, *Mémoires-Journaux,* 12 vols., Tome Deuxième. *Journal de Henri III,* 1581-1586, París, 1888, entrada de noviembre de 1583, pp. 140-141.

[57] San Francisco de Sales, Carta a M. Celse-Bénigne de Chantal. 8 Décembre 1610, en *Oeuvres,* Tomo XIV (Lettres, Tome IV), Annecy, 1906, p. 377 Boase, *Fortunes of Montaigne,* p. 61; y Chiff, *La Fille d'Alliance de Montaigne,* pp. 29-30.

[58] San Francisco de Sales, *Controverses,* p. 328, y "Notes préparatoires", p. 17.

[59] Montaigne, *Journal de Voyage,* pp. 250-252 y 274.

[60] Por ejemplo, Gabriel Naudé y François de La Mothe Le Vayer eran protegidos de Richelieu y Mazarino.

Sagesse. El obispo tenía tales inclinaciones fideístas que desaprobó los pocos esfuerzos de Charron por moderar su pirronismo cristiano ante la oposición que encontró en la Sorbona.[61] El confesor del rey, el jesuita Nicolas Caussin, imprimió una adaptación del núcleo del escepticismo fideísta de Charron en su obra *La Cour Sainte.*[62] El cardenal Bérulle, en su crítica del conocimiento racional, ofreció una opinión notablemente parecida a la de Charron.[63] En el decenio de 1620, cuando Charron fue acusado de ser "ateo en secreto",[64] fue defendido primero por el padre Ogier,[65] y luego por el gran teólogo jansenista Saint-Cyran (Jean Duvergier du Hauranne). Éste, quien afirmó que el Cardenal du Perron le había recomendado la teología de Charron, insistió en que, en general, no era más que buen agustinismo, y que el pirronismo cristiano de Charron estaba en armonía con lo mejor del pensamiento religioso, así como con las Escrituras.[66]

Estas indicaciones de aprobación del *nouveaux Pyrrhonisme* y de los *nouveaux Pyrrhoniens* por muchos que los espíritus más destacados de la Contrarreforma en Francia ilustran, a mi entender, la influencia básica del resurgimiento del escepticismo griego en la época. El objetivo del pirronismo cristiano de hombres como Montaigne y Charron acaso fuera "aumentar la distancia entre la razón y la revelación" y "construir una moralidad no racional, sino racionalista, en que la religión sólo ocupe un lugar secundario".[67] No obstante, el escepticismo de Montaigne,

[61] Cf. L. Auvray, "Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* I, 1894, esp. pp. 323-327.

[62] Cf. Boase, *Fortunes of Montaigne,* p. 186.

[63] Cf. Joseph Dedieu, "Survivances et Influences de l'Apologétique traditionelle dans les Pensées", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* XXXVII, 1930, pp. 498-499, n. 3.

[64] Por François Garasse, S. J. en su obra *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels,* París, 1623, y obras posteriores.

[65] Cf. François Ogier, *Jugement et Censure du Livre de la Doctrine curieuse de François Garasse,* París, 1623.

[66] Saint-Cyran, la *Somme des Fautes et Faussetez,* Tomo II, pp. 321-469. Esto será analizado en detalle en el capítulo VI.

[67] Julien-Eymard d'Angers, "Sénèque et le Stoïcisme dans l'oeuvre du cordelier J. du Bose", en *Dix-Septième Siècle,* núm. 29, 1955, pp. 376.

Charron, Camus y Sexto Empírico aportó al mismo tiempo un método para combatir al calvinismo (y también, como vieron los reformados, un método igualmente bueno para combatir al catolicismo), y una razón para el empleo del método. Los acertijos escépticos ayudaban a destruir al adversario, en tanto que el fideísmo impedía la propia destrucción. La teoría escéptica del conocimiento religioso propuesta por Montaigne y sus discípulos aportó un marco teórico en que la "máquina de guerra" podía actuar sin disparar al mismo tiempo contra el artillero, marco en que un total escepticismo en el plano racional se convertía en preparación para la revelación de la verdadera fe.

Como el tipo de método escéptico empleado por los contrarreformadores podía aplicarse a cualquier teoría del conocimiento religioso, la seguridad y la salvación consistían en no tener ninguna teoría. Podían defender su catolicismo tan sólo por la fe, en tanto que demolían a sus enemigos enredándolos en dificultades escépticas. Al aliarse con los *nouveaux Pyrrhoniens,* los contrarreformadores podían recibir municiones de los escépticos, así como una "justificación" fideísta para su propia causa. Ya podían gritar los calvinistas que tanto protestantes como católicos serían víctimas de una catástrofe común, pues unos y otros tenían que basar sus ideas en documentos, declaraciones y razonamientos acerca de ellos. Pero, al parecer, los católicos pusieron oídos sordos a estos gritos, sin preocuparse, creo yo, porque habían aceptado la afirmación de los pirrónicos cristianos, de que el escepticismo es el camino hacia Dios. Los esfuerzos del hombre sólo pueden ser negativos: eliminar las creencias falsas y dudosas de su espíritu. El contenido positivo que quede es dado por Dios, no por el hombre. Y mientras Dios esté del lado católico, las dudas generales de Montaigne y las dudas aplicadas de Veron sólo sirven a la función beneficiosa de curarnos de falsas creencias y guardarnos de falsas religiones. Si abandonamos el intento de comprender las materias religiosas, nos salvaremos de llegar a conclu-

siones heréticas. Dios, mediante la Revelación, nos mantiene en la verdadera religión. El católico racional y el protestante racional pueden ser demolidos por la "máquina de guerra", pero el hombre de fe se salva por medio de Dios, no por la razón ni por la evidencia. El verdadero creyente está a la merced y bajo la protección de Dios.

Toda desviación de la Iglesia tradicional abarcaría una decisión humana sobre qué es correcto o incorrecto en religión. Para tomar tan importante decisión, habríamos de tener razones adecuadas. Por tanto, los contrarreformadores y sus aliados escépticos trataron de mostrar que los reformados estaban haciendo de la razón la regla de fe. Habiendo logrado esto, trataron de desarrollar, ya sea un escepticismo respecto al uso de la razón en religión, ya sea un escepticismo con relación a la propia razón. Mientras tanto, por lo que concernía a los contrarreformadores y los escépticos, la verdadera religión seguía siendo constantemente revelada por Dios, por medio de Su Iglesia. Permaneciendo en el campo racional, basados en la Roca de la fe, podían disparar contra los nuevos dogmáticos, los calvinistas, los nuevos defensores de la eficacia de las facultades racionales del hombre para determinar la verdad religiosa. A lo largo de toda la batalla, los católicos podían sentirse seguros en su fortaleza fideísta, siempre que Dios, de su lado, desde luego, los sostuviera. Lo que dijo la señorita de Gournay acerca de sus creencias religiosas y las de Montaigne, también pudo aplicarse, en gran medida, a los contrarreformadores franceses. Para ellos, la piedra de toque de la verdadera religión era

> la Sagrada ley de nuestros padres, sus tradiciones y su autoridad. Que también pueden sufrir a estos nuevos titanes de nuestro tiempo, a estos trepadores que creen poder alcanzar el conocimiento de Dios por sus propios medios y circunscribirlos, a Él, a Sus obras y a las creencias de ellos dentro de los límites de sus medios y su razón, no deseando aceptar nada como cierto si no les parece probable.[68]

[68] Citado en Boase, *Fortunes of Montaigne*, p. 61.

Además de influir sobre las luchas teológicas de la época, el resurgimiento del pirronismo también surtió efecto sobre algunas de las otras pugnas intelectuales de fines del Renacimiento, especialmente las que giraban en torno a las seudociencias de astrología, alquimia, brujería, etc., y las relacionadas con el conflicto entre las ciencias aristotélicas y la "nueva filosofía". Ya en 1581 encontramos un estudio del pirronismo en la obra de Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers,* donde, como preludio antes de discutir su tema, Bodin consideró necesario tratar del problema del criterio, la regla de la verdad, para mostrar que la evidencia que podía ofrecer era sana. Se delinean tres teorías del conocimiento: la de Platón y Demócrito, de que sólo el intelecto es juez de la verdad; después un burdo empirismo atribuido a Aristóteles, y por último el total escepticismo de Pirrón (y también, según Bodin, de Nicolás de Cusa). Las tres opiniones, especialmente el escepticismo, son rechazadas en favor de un refinadísimo empirismo, al que Bodin llamó la teoría del sentido común de Teofrasto, que deja lugar a verdades derivadas de interpretaciones de la experiencia sensorial. Sobre esta base justifica después su evidencia acerca de la "demonomanía".[69]

En torno al cambio de siglo, los adversarios de la astrología al parecer empezaron a introducir materiales de Sexto Empírico, especialmente de su obra contra los astrólogos. En 1601, John Chamber se opuso a los astrólogos, y empleó, como parte de su material, algunos artículos de Sexto.[70] Un defensor de esta "ciencia", sir Christopher Heydon, publicó una réplica, en cuya portada aparece el nombre de Sexto como el de aquellos a los que respon-

[69] Cf. Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers,* París, 1581. Prefacio, las páginas décima, onceava y doceava, no numeradas.

[70] John Chamber, *A Treatise against Judiciall Astrologie,* Londres 1601, pp. 16 y 23-24. Lynn Thorndike, en su *A History of Magic and Experimental Science,* Vol. VI, Nueva York, 1941, pp. 205-206, dice que Tommaso Giannini, en una obra publicada en 1618, también empleó materiales tomados de Sexto contra los astrólogos.

derá.[71] Uno de los cargos contra Chamber es no haber reconocido cuánto debía su obra a Sexto.[72] Heydon sólo hizo un leve esfuerzo por refutar a Sexto, indicando que los pirrónicos dudaban de todo, y sólo habían cavilado contra la astrología, así como se oponían a todas las demás ciencias; por tanto, no se les podía tomar en serio.[73]

Un espiritista francés, Pierre Le Loyer, tomó la crítica pirrónica del conocimiento humano mucho más en serio, y añadió una sección de once páginas a sus *Discours, et Histoires des Spectres,* en respuesta a esta opinión.[74] Al parecer, lo que le perturbó fue que los escépticos dudaran de lo fidedigno de la información sensoria, pues él pretendía basar su argumento en toda una variedad de testimonios, como apariciones, etc. Así, Le Loyer empezó por esbozar la historia del escepticismo antiguo hasta llegar a Sexto Empírico (contra cuya obra, afirmó, "Francesco Pico, conde de la Mirandola, sobrino de Gian Pico, el fénix de su época, había escrito y refutado todos los argumentos de los pirrónicos y escépticos").[75] Luego se dedicó a la refutación de la crítica escéptica del conocimiento sensorial, ofreciendo básicamente una respuesta aristotélica: que cuando nuestros sentidos funcionan adecuadamente, y en condiciones normales, recibimos verdadera información y que, en caso necesario, nuestro intelecto puede corregir los informes de nuestros sentidos y, por tanto, obtener un conocimiento fidedigno acerca del mundo sensible.[76]

[71] Sir Christopher Heydon, *A Defence of Judiciall Astrologie. In Answer to a Treatise lately Published by M. John Chamber. Wherein all those places of Scripture, Councells, Fathers, Schoolemen, later Divines, Philosophers, Historics, Lawes, Constitutions and Reasons drawne out of Sixtus Empiricus. Picus, Pererius, Sixtus ab Heminga, and others, against this Arte, are particularly Examined: and the Lawfulnes thereof, by Equivalent Proofes Warranted,* Cambridge, 1603.

[72] *Ibid.*, pp. 127 y 135.

[73] *Ibid.*, p. 134.

[74] Pierre Le Loyer, *Discours, et Histoires des Spectres, Visions, et Apparitions des Esprits, Anges, Demons, et Ames, se monstrans visible aux hommes,* París, 1605, Libro I, cap. VI, pp. 35-46. *Les Septiques & aporrhetiques Philosophes douteux & ceux de la seconde academie refutez, qui disoient que les sens humains estoient faux & nostre imaginative fausse.*

[75] *Ibid.*, p. 39.

[76] *Ibid.*, pp. 40-46.

Otros testimonios importantes de afirmaciones escépticas empleados en las batallas contra las seudociencias son los ataques de los padres Mersenne y Gassendi contra la alquimia. Mersenne, en su *Verité des Sciences* de 1625, presentó un diálogo entre un escéptico, un alquimista y un filósofo cristiano, y aunque el objetivo principal de la obra era atacar el escéptico, este último asesta muchos golpes al alquimista mediante los habituales materiales escépticos tomados de Sexto contra la supuesta ciencia de la alquimia.[77] Gassendi, pirrónico declarado por entonces, escribió una refutación, a petición de Mersenne, en contra del teorizante rosacruz Robert Fludd, en que la actitud escéptica es aprovechada para demoler las opiniones de Fludd.[78]

En las guerras contra la ciencia escolástica se encuentran argumentos ya manidos, tomados de la tradición escéptica. Tanto *sir* Francis Bacon como Gassendi emplearon algunas de las críticas del conocimiento sensorial en su lucha contra el aristotelismo de las Escuelas. En realidad, el tipo de protesta de Bacon contra la filosofía y las ciencias tradicionales fue considerado por Mersenne como una imitación de los pirrónicos.[79] Y Gassendi en su primera obra, uno de los documentos antiaristotélicos más poderosos de la época, mezcló toda la argumentación de la tradición pirrónica en una denuncia general, concluyendo que nada podía saberse y que ninguna ciencia era posible, y menos que ninguna la ciencia aristotélica.[80] Encontramos que una de las características comunes de los "nuevos filósofos" es su aceptación de la crítica pirrónica del conocimiento sensorial, y su empleo como golpe decisivo contra el aristotelismo.

[77] Marin Mersenne. *La Verité des Sciences, contre les septiques ou Pyrrhoniens*, Paris, 1625. Las opiniones que aparecen en esta obra serán estudiadas en el capítulo VII.

[78] Petrus Gassendi. *Examen Philosophiae Roberti Fluddi Medici*, en *Opera* Vol. III (la obra fue impresa por primera vez en 1630); las opiniones de Gassendi serán estudiadas en los capítulos V y VII.

[79] Mersenne. *La Verité des Sciences*, Libro, I, cap. XVI.

[80] Gassendi. *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, publicado por primera vez en Grenoble, en 1624; y también en *Opera*, Vol. III.

Pero el escepticismo no siempre estuvo del lado de los ángeles. Al mismo tiempo que estaban siendo empleados argumentos pirrónicos para atacar a los seudocientíficos y a los escolásticos, algunos escépticos estaban valiéndose del mismo material contra la "nueva ciencia" y las matemáticas. (Hemos de decir que uno de los más grandes escépticos de finales del siglo XVII, Joseph Glanvill, empleó toda su habilidad escéptica en apoyo de su creencia en las brujas, demoliendo el dogmatismo de la facción opuesta.)[81] Aquéllos a quienes llamaré los "escépticos humanistas", hombres como François de La Mothe Le Vayer y Guy Patin, así como el pirrónico puro, Samuel Sorbière, parecen haber apreciado poco o nada la revolución científica que se estaba efectuando en torno suyo, y consideraron las teorías nuevas tan sólo como otra forma más de dogmatismo, que remplazaba a los anteriores, o bien insistieron en la suspensión de juicio ante todas las teorías científicas, tanto antiguas como nuevas. Patin, rector de la escuela de medicina de la Sorbona, se opuso a todas las innovaciones en la enseñanza, e insistió en un conservadurismo pirrónico, aferrándose a las opiniones tradicionalmente aceptadas de los griegos.[82] La Mothe Le Vayer consideró toda forma de investigación científica como forma de arrogancia e impiedad humana, que habían de ser abandonadas por la duda completa y el fideísmo puro. El valor del escepticismo para las ciencias, afirmó, consistía en que un apropiado adoctrinamiento en el pirronismo llevaría a todos a abandonar sus pretensiones científicas.[83] Sorbière, paniaguado de Gassendi, deseaba suspender el juicio aun ante las hipótesis científicas si iban más allá de las apariencias.[84]

Respecto a las matemáticas, la atmósfera escéptica de

[81] Véase, por ejemplo, Joseph Glanvill, *A Blow at Modern Sadducism in some Philosophical Considerations about Witchcraft*, Londres, 1668.

[82] Cf. Pierre Pic, *Guy Patin*, París, 1922, p. XIX y *ss.*

[83] Cf. el ensayo de François de La Mothe Le Vayer "Discours pour montrer que les doutes de la Philosophie Sceptique sont de grand usage dans les sciences", en *Oeuvres*, París, 1669, XV, pp. 61-124.

[84] Samuel Sorbière, *Discours sceptique sur le passage du chyle, & le mouvement du coeur*, Leyden, 1648, pp. 153-154.

comienzos del siglo XVII al parecer fue lo bastante poderosa para requerir cierta defensa de la "reina de las ciencias". Existe una obra de Wilhelm Languis, de 1656, sobre la verdad de la geometría, contra los escépticos y Sexto Empírico.[85] Y Mersenne dedicó la mayor parte de su *Verité des Sciences* a exhibir el gran número y variedad de las verdades matemáticas como el mejor modo de "derribar el pirronismo".[86]

En términos generales, el resurgimiento del escepticismo griego parece haber ejercido gran influencia en las controversias intelectuales de comienzos del siglo XVII. Su primera y principal repercusión fue sobre la teología, probablemente porque el asunto clave en disputa, la regla de fe, fijaba una forma del clásico problema pirrónico del criterio. También el fideísmo implícito en el *nouveau Pyrrhonisme* sirvió como defensa ideal para quienes se valían de gambitos escépticos en las controversias religiosas de la época. Cuando la ciencia de Aristóteles empezó a perder su autoridad, y surgieron atractivas teorías científicas y seudocientíficas, se descubrió otro terreno para la aplicación de los argumentos pirrónicos. En este último campo es donde ocurriría el desarrollo de la clase de crisis escéptica que ya había brotado en la teología. El *nouveau Pyrrhonisme* llegaría a envolver todas las ciencias humanas y la filosofía en una completa crisis escéptica, de la cual surgiría a la postre la filosofía moderna, así como la visión científica de hoy.

Nos volveremos ahora al clímax del *nouveau Pyrrhonisme,* el punto en que ya no sólo fue un aliado de la Contrarreforma en Francia, y de todo el que participara en las controversias científicas de la época, sino la visión vanguardista de la nueva época intelectual que ya alboreaba en la Francia de comienzos del siglo XVII.

[85] Wilhelm Langius. *De Veritatibus Geometricis. Libri II, prior, contra Scepticos & Sextum Empiricum &c. Posterior, contra Marcum Meibornium,* Copenhage, 1656. Véase también, Jean-Etienne Montucla, *Histoire des Mathematiques,* Vol. I, París, 1758, pp. 23-28. También hay una carta interesante de Lang a Ismael Boulliard, inédita, acerca de Sexto y los matemáticos, de fecha 9 de junio de 1657. La Haya, Bibliothèque Nationale. Ms. Français 13037, fol. 131.

[86] Mersenne; *La Verité des Sciences.* Livres II-IV.

V. LOS "LIBERTINS ÉRUDITS"

En la primera parte del siglo XVII, una forma más extensa del escepticismo de Montaigne, Charron y Camus floreció en Francia, brevemente, como idea de los jóvenes brillantes de la época. La vasta aceptación y aplicación del *nouveau Pyrrhonisme* hizo resaltar más agudamente sus implicaciones para la religión y la ciencia. Esto, a su vez, hizo surgir una serie de intentos, que culminaron en el heroico fracaso de René Descartes, por salvar el conocimiento humano destruyendo el escepticismo.

Los escépticos de la primera parte del siglo XVII, los llamados *libertins érudits,* eran, en parte, descendientes en línea directa de Montaigne y de Charron, en parte descendientes de Sexto Empírico y, en parte, sencillamente antiaristotélicos. En su mayoría pertenecían, en virtud de los cargos desempeñados por Richelieu y Mazarino, a los círculos intelectuales centrados en Palacio. Eran estudiosos humanistas, dispuestos a llevar a Francia a su Edad de Oro, *libertins* dispuestos a romper con las viejas tradiciones y a lanzar una nueva.

Estas figuras, Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y de Mazarino y secretario del cardenal Bagni; Guy Patin, culto doctor en medicina que llegó a ser rector de la Escuela Médica de la Sorbona; Leonard Marandé, secretario de Richelieu; François de La Mothe Le Vayer, profesor del hermano del Rey; Petrus Gassendi, el gran hombre de ciencia, filósofo y sacerdote, que luego fue profesor de matemáticas en el Collège Royal; Samuel Sorbière, el editor de las obras de Gassendi, e Isaac La Peyrére, secretario del Príncipe de Condé, han sido clasificados como los *libertins* del mundo intelectual de su época, los librepensadores que socavaban las creencias aceptadas. Se les ha pintado como hombres agudos, refinados y profundos, dedicados a una especie de conspiración para minar la confianza en la ortodoxia y en la autoridad intelectual tradi-

cional. Sus ideas se han considerado como el vínculo entre Montaigne y Bayle y Voltaire en el desarrollo de la visión moderna. Se ha dicho que los *libertins érudits,* adversarios de la superstición y el fanatismo, dudaban de todo, con el propósito de destruir los antiguos caminos, y tan sólo por divertirse.[1] Por ejemplo, el pirrónico de *Le Mariage Forcé,* de Molière, es el escéptico del siglo XVII que allana el camino al más completo libertinaje del espíritu y la moral del *Don Juan* de Molière.

Para que este cuadro del *libertinage* intelectual pareciera tan inmoral y *risqué* como fuera posible, el retrato habitual de este movimiento ha subrayado las actividades de su sociedad, la *Tétrade,* sus *débauches pyrrhoniennes* y sus *banquets sceptiques,* así como sus amistades con tan notorios libertinos como el padre Jean-Jacques Bouchard, y su interés en tan "sospechosos" filósofos italianos como Pomponazzi y Cremonini.[2] También se ha hablado mucho de la carta de Guy Patin, en que describía los planes de todos ellos para una *débauche.*

> Naudé, bibliotecario del cardenal Mazarino, amigo íntimo de Gassendi, como lo es mío, ha dispuesto que los tres vayamos, cenemos y durmamos en su hogar, en Gentilly, el domingo próximo, siempre que no vaya nadie más, y que celebremos una *débauche* ¡Pero Dios sabe qué *débauche*! Naudé bebe regularmente sólo agua, y nunca ha probado el vino. Gassendi es tan delicado que no se atreve a tomarlo, y cree que su cuerpo se consumiría si lo tomara. Por ello puedo decir al uno y al otro este verso de Ovidio, "Evita el vino, el abstemio elogia el agua sin vino". En cuanto a mí, sólo puedo arrojar pól-

[1] Cf. Jacques Denis. *Sceptiques ou Libertins de la première moitié du XVII^e siècle: Gassendi. Gabriel Naudé. Gui-Patin, La Mothe-Le Vayer, Cyrano de Bergerac,* Caen, 1884, pp. 5-16, y 52-54, François-Tommy Perrens, *Les Libertins en France au XVII^e siècle* Paris 1899, pp. 1-27 y *passim . .;* J.-Roger Charbonnel, *La Pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin* (Paris 1919), pp. 49-71; y René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e,* París, 1943, Tomo I, 2ª parte y cap. I, 3ª parte.

[2] Perrens, *Les Libertins,* Cap. II; Charbonnel, *La Pensée italienne* esp. pp. 49-71, Busson, *La Pensée religieuse française,* caps. III y IV; Fortunat Strowski, *Pascal et son temps.* 1ª Parte, *De Montaigne à Pascal,* París, 1938, cap. III; Pintard, *Le Libertinage érudit,* esp. Tomo I, 2a. Parte, cap. I, y 3a. Parte y Julien-Eymard d'Angers, *L'Apologétique en France de 1580 à 1670, Pascal et ses précurseurs* París, 1954, cap. I, "Le courant libertin".

> vora a los escritos de estos grandes hombres. Bebo muy poco, y sin embargo, aquello será una *débauche*, pero una *débauche* filosófica, y quizá algo más. Pues nosotros tres, curados de la superstición y liberados de los males del escrúpulo, tirano de las conciencias, quizá vayamos al santo lugar. Hace un año, hice este viaje a Gentilly con Naudé, sólo con él. No hubo otros testigos, ni tenía por qué haberlos. Hablamos con toda libertad acerca de todo, sin escandalizar a ninguna alma.[3]

Además de la revelación de que ninguno de los participantes era bebedor, se encontraron aquí sugestiones de que quizá los *libertins érudits* fuesen *esprits forts*, capaces del libertinaje de Théophile de Viau y Des Barreaux,[4] que escandalizó a la primera mitad del siglo XVII, y que se oponían a la "masa de humildes creyentes y a los fieles sencillos".[5] Sin embargo, un examen de las ideas de estos escépticos nos indicará que, cuando mucho, y sólo en un sentido peculiar, o dando una interpretación especial a lo que propugnaban, se les podría clasificar como *libertins* inmorales y peligrosos.

Ni Naudé ni Patin eran filósofos. Adoptaban una actitud imbuida en el escepticismo antiguo y moderno ante ciertos problemas, pero no teorizaban con el objeto de dar una base a su actitud. Admiraban grandemente los escritos de Montaigne y de Charron; Naudé, en su *Advis pour dresser une bibliothèque*, ha sugerido que en una biblioteca no debieran faltar Sexto Empírico, Sánchez y Agrippa entre los que habían escrito contra las ciencias.[6] Pero la visión escéptica que aparece en los libros de Naudé y en las

[3] Gui Patin, *Lettres de Gui Patin*, editado por Paul Triaire, Tomo I, París 1907, pp. 616-617.

[4] Acerca de Théofile de Viau y Des Barreaux, véase Antoine Adam, *Théophile de Viau et la libre pensée francaise en 1620* (París 1935), y Frédéric Lachèvre, *Jacques Vallée Des Barreaux. Sa Vie et ses poésies* (1599-1673), París, 1907, y *Le Procès du poètie Théophile de Viau*, 2 vols, París, 1909.

[5] Pintard, *Le Libertinage érudit*, p. 177.

[6] Gabriel Naudé, *Advis pour dresser une bibliotheque*. París, 1627, pp. 49 y 75. (Esta obra apareció recientemente en inglés, *Advice on Establishing a Library*, introd. por Archer Taylor, Berkeley, y Los Ángeles 1950. Los pasajes en cuestión aparecen en pp. 23 y 36.)

cartas de Patin no merece realmente la extravagante evaluación de Sainte-Beuve, quien llamó a Naudé, "el gran escéptico" que había que colocar entre Montaigne y Bayle,[7] ni, quizás, el juicio de Pintard, quien ha descrito a Naudé como "un incrédulo culto".[8]

En sus primeras obras, la defensa de ciertas personas famosas acusadas de magia, Naudé pone bastante en claro su actitud escéptica. Tanto él como Patin eran infatigables humanistas, profundamente interesados en los grandes autores, pasados y presentes. Para formarse algún juicio de los méritos de las opiniones de varios escritores, había que tener "método", y Naudé sugirió que "a menos que reconozcamos algo como justo y razonable, como resultado de un examen diligente y de una censura exacta",[9] mejor haríamos en no juzgar. A quienes deseasen aprender a juzgar razonablemente les recomendó la lectura de tan excelentes autores críticos como Charron, Montaigne y Bacon. Y como resultado de toda esta cuidadosa lectura, dijo que probablemente terminaríamos aceptando "lo correcto de los pirrónicos basado en la ignorancia de todos los hombres".[10] Lo que tales estudios de humanismo parecen haber hecho por Patin y Naudé fue volverlos sumamente escépticos ante las supersticiones corrientemente aceptadas, y desconfiados de todo tipo de fanatismo dogmático.

Respecto a la religión, Naudé generalmente ha sido considerado como ateo, como hombre que no creía en nada; y Patin, en el mejor de los casos, como sincero católico que no estuvo dispuesto a sacrificar sus normas intelectuales a la autoridad de la Iglesia. Las colecciones de

[7] Charles A. Sainte-Beuve. "Ecrivains critiques et Moralistes de la France, XI. Gabriel Naudé". en *Revue des Deux Mondes*. IV. 13e Anné N. S. 1843. pp. 755-756.

[8] Este es el título de la sección sobre Naudé, en Pintard. *Libertinage érudit*. 2a Parte. cap. I. sección v. p. 156.

[9] Naudé. *Apologie pour les grands Hommes soupçonnez de Magie* (Amsterdam 1712). p. 4. Esto no es exactamente, como afirmaba Rice, lo mismo que el método de la duda de Descartes. Cf. James V. Rice, *Gabriel Naudé* 1600--1653, en *Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages*. XXXV. Baltimore, 1939, p. 63.

[10] Naudé. *Advis*. p. 165 (edición inglesa p. 80).

supuestas observaciones de los dos, la *Naudaeana* y la *Patiniana,* contienen muchos comentarios críticos de diversas prácticas y opiniones religiosas. Pero también se encuentran allí señales de una implícita teología en su admiración a tantos escritores fideístas. Cuando el cardenal Bagni preguntó a Naudé cuál era el mejor de todos los libros, él contestó que, después de la Biblia, *La Sagesse* de Charron. Se dice que el cardenal lamentó no conocer la obra.[11] Creo yo que es casi imposible determinar cuáles eran las opiniones religiosas de Naudé y Patin. Acaso fueran verdaderos *libertins,* o quizá fuesen moderados fideístas, que permanecieron dentro del bando católico por temor al dogmatismo protestante.[12] Sea como fuere, si Naudé realmente fue irreligioso y trató activamente de socavar a la Iglesia católica, logró ocultar este aspecto comprometedor a sus patronos, los cardenales Bagni, Barberini, Richelieu y Mazarino. Y tanto Naudé cuanto Patin estuvieron toda su vida en constante asociación y amistad con destacadas figuras de la Iglesia.[13]

Entre los escépticos humanistas, el de mejor formación filosófica fue François de La Mothe Le Vayer, conocido como el "cristiano escéptico" y como el "incrédulo epicúreo". El interés de La Mothe Le Vayer, como aparece en sus escritos, se centró en desarrollar una evidencia acerca de las variaciones del comportamiento ético y religioso en este mundo. Prácticamente en todas sus obras, que se basan en las ideas del "divino Sexto", se predica un tipo de fideísmo ciego o pirronismo cristiano puro.

La Mothe Le Vayer había heredado el manto de Montaigne, las llaves del reino escéptico, de manos de la señorita de Gournay. Como heredero espiritual de Montaigne e intérprete del nuevo Decálogo de Sexto, se dedicó a pre-

[11] *Naudaeana et Patiniana, ou Singularitez Remarquables, prises des Conversations de Mess. Naudé. & Patin.* 2a. ed. Amsterdam, 1703, p. 4. (El catálogo de la Bibliothèque Nationale presenta a Pierre Bayle como el probable editor.)

[12] *Patiniana,* p. 115.

[13] Según Patin, uno de sus mejores amigos fue el fideísta Jean-Pierre Camus, obispo de Bellay. Cf. Gui Patin, *Correspondance de Gui Patin,* editado por Armand Brette, París 1901, p. 102.

sentar la belleza, la sabiduría y el aspecto práctico de la *epojé* escéptica en discursos llenos de erudición y de buen humor. Sus realizaciones literarias, tal como fueron (por lo general, pedantes imitaciones de Montaigne), le valieron un puesto en la *Académie française.* Sus pretensiones intelectuales le hicieron, al mismo tiempo, el héroe de quienes tenían tendencias escépticas, y el protegido del cardenal Richelieu. Así, entró como profesor del hermano del Rey, el duque de Anjou,[14] en el círculo palaciego, donde su extremo fideísmo escéptico le valió la ira de fanáticos tales como Guez de Balzac, Antoine Arnauld y René Descartes.[15]

A partir de sus *Dialogues* de Oratius Tubero, fechados en "1506", por peculiares razones de perversión pedante, pero publicados a comienzos del decenio de 1630,[16] La Mothe Le Vayer apiló pruebas en favor de la causa pirrónica, sobre las variaciones del comportamiento moral, la diversidad de las religiones, la vanidad de las ciencias, las virtudes de los escépticos y del escepticismo, etc. Su obra no es ni agudamente crítica ni sumamente teórica sino, antes bien, básicamente ilustrativa. El mensaje fideísta corre por todas sus obras. La primera epístola de

[14] Acerca de la carrera de La Mothe Le Vayer, véase la introducción de Ernest Tisserand, a la obra de la Mothe Le Vayer, *Deux Dialogues faits à l'imitation des anciens,* París, 1922, Boase, *The Fortunes of Montaigne,* cap. XVIII. y Pintard, *Libertinage érudit.* 2a. Part. cap. I. sec. III, y 3a. Part. cap. III.

[15] Véanse, por ejemplo, los comentarios acerca de La Mothe Le Vayer en "Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac", pub. por Phillippe Tamizey de Larroque, en *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France, publiées par les soins du Ministre de l'Instruction Publique. Mélanges Historiques.* Tomo I, París, 1873, pp. 393-820; el ataque a la obra de La Mothe Le Vayer, *La Vertu des Payens,* en Antoine Arnauld, *De la necessité de la Foy en Jesus-Christ pour être sauvé.* París, 1701, Tomo II. esp. pp. 181-221; y los comentarios de Descartes acerca de un "libro perverso" en sus cartas a Mersenne del 15 de abril de 1630 y el 6 de mayo de 1630, en *Oeuvres de Descartes,* publicado por Charles Adam & Paul Tannery, Tomo I, París, 1897, pp. 144-145 y 148-149. Pintard ha presentado poderosas pruebas de que el libro en cuestión es los *Dialogues de* La Mothe Le Vayer, en su obra "Descartes y Gassendi" *Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)* II, part. II, 1937 *(Actualitiés Scientifiques et Industrielles,* No. 531), pp. 120-122.

[16] Cf. Pintard, *La Mothe Le Vayer, Gassendi Guy Patin* (París n. d.) *(Publications de l'Université de Poitiers, Série des Sciences de l'Homme,* No. 5), pp. 5-13.

San Pablo a los Corintios, el *credo quia absurdum* de Tertuliano, y las ideas de los teólogos negativos son cantados al unísono con los "libros de oro" de Sexto Empírico.[17] El efecto neto es de un Montaigne insípido. Por desgracia, La Mothe Le Vayer no era la personalidad que había sido Montaigne, ni el gran teórico que era Charron. Siendo más erudito que los dos, sus opiniones intelectuales eran mucho menos interesantes.

La mejor presentación de su argumento aparece en alguno de sus discursos. En su *Opuscule ou Petit Traitté Sceptique sur cette Façon de Parler, N'avoir pas le Sens Commun*, La Mothe Le Vayer comienza por preguntar si realmente sabemos algo. No se entienden ni aun las cosas más obvias, como el sol. Quizá las cosas nos parecen reales tan sólo por su relación con nosotros y con nuestras facultades. Quizás estemos en la posición de tener los instrumentos para buscar la verdad, pero no los medios para reconocerla. Nuestros sentidos no son dignos de fe, como fácilmente lo muestran los tropos de Sexto, y no tenemos norma garantizada para distinguir las experiencias verídicas de las otras, "puesto que sólo hay la imaginación, que juzga las apariencias como mejor le parece". Tan sólo se conocen verdades indudables en el cielo, no en las ciencias humanas.[18]

El Discours pour montrer que les Doutes de la Philosophie Sceptique sont de grand usage dans les sciences desarrolla

[17] Un ejemplo de esto es la afirmación final de su "Dialogue de la diversité des religions", donde dice, "Por tanto no he sido impertinente ni impío al sostener que San Pablo nos enseñó a creer y no a conocer, y que en términos de las visiones realmente aporéticas de que está llena la Sagrada Escritura, se nos da como lecciones explícitas sobre la vanidad, y hasta la nulidad de todas las ciencias humanas, como las que siempre han salido de nuestra escuela escéptica [...] profesemos audazmente la honorable ignorancia de nuestro bien amado Escepticismo, ya que sólo él puede allanarnos el camino hacia el conocimiento revelado de la Divinidad, y ya que todas las demás sectas filosóficas sólo nos apartan de él, enredándonos en sus dogmas y confundiendo nuestros espíritus con sus máximas científicas, en lugar de ilustrarnos y purificar el entendimiento". *Cinq Dialogues fait à l'imitation des Anciens par Oratius Tubero*, Mons, 1671, pp. 329-330.

[18] Esta obra aparece en el volumen IX de Francis de La Mothe Le Vayer, *Oeuvres de Francis de La Mothe Le Vayer, Conseiller d'Estat Ordinaire* (París 1669), pp. 259-295. La cita aparece en la p. 287.

este último tema, conduciendo a la afirmación nihilista de que el valor del pirronismo para la ciencia se halla en que elimina la posibilidad de la investigación científica, y el interés en ella. Las ciencias decisivas de los dogmáticos, la lógica, la física y la ética, son todas puestas en duda, básicamente porque nuestra naturaleza es demasiado flaca para alcanzar el conocimiento de lo divino y de lo eterno sin ayuda de Dios. Y así, por desgracia, "el deseo de conocer demasiado, en lugar de hacernos más ilustrados, nos hundirá en las tinieblas de una profunda ignorancia".[19]

Todo el mundo sabe que la lógica está llena de ambigüedades, sofismas y paradojas. De este modo, La Mothe Le Vayer presentó una serie de ideas vulgares y trilladas acerca de la lógica y de los lógicos, sin llegar a enfrentarse a la cuestión de si puede darse o no una buena base para dudar de los principios y los procedimientos del raciocinio.[20] Luego se volvió a la física, y sostuvo que toda esta materia es problemática. Los necios físicos tratan de conocerlo todo, y no se conocen siquiera a sí mismos. Los físicos, ya sean discípulos de Demócrito, de Aristóteles o de alguien más, simplemente apilan conjuntos de opiniones conflictivas. La dificultad básica en el intento de conocer los principios de la Naturaleza es que la Naturaleza es la libre manifestación de la voluntad de Dios, y no está sujeta por las reglas de Aristóteles o de Euclides. La única manera de abarcar las razones de por qué ocurren las cosas es por medio del conocimiento de Dios. Pero los físicos, negándose a reconocer que tales informes sólo pueden obtenerse por la vía de la Revelación y no por las pobres facultades del hombre insisten en tratar de imponer sus reglas a los actos y las manifestaciones de Dios. Dios lo puede todo; por tanto, no hay condiciones o principios necesarios que se apliquen a sus actividades. Así, no es posible ningún conocimiento ni ciencia necesaria (en este sentido metafísica). El intento de descubrir los

[19] La Mothe Le Vayer, *Oeuvres*, Volumen XV, p. 88.
[20] *Ibid.*, pp. 91-95.

principios de la Naturaleza es, en realidad, una especie de blasfemia, un intento de restringir y limitar la libertad de Dios. Pero los físicos, como el resto de nosotros, prefieren "culpar a la Naturaleza, y quizás a su autor, antes que reconocer su ignorancia".[21] Y en la ética también se da el caso de que no hay un conocimiento digno de fe. Todas las normas éticas se relacionan con condiciones, culturas, etcétera.[22]

A la luz de todas esas reflexiones (y esto es, en general, lo que son, antes que conclusiones de argumentos racionales), podemos reconocer lo dudoso de todas las actividades y realizaciones del intelecto humano.

> Por tanto, no sin razón hemos sostenido en este pequeño discurso que las dudas de la filosofía escéptica son de gran valor en las ciencias, ya que la inestabilidad y la incertidumbre son obvias en ellas, hasta el grado que hemos dicho. En realidad, el sistema general compuesto por la lógica, la física y la ética, del que toman sus rasgos considerables todos los estudios humanos, no es más que una masa de opiniones refutadas por aquellos que tienen tiempo de examinarlas un poco.[23]

Para La Mothe Le Vayer, a diferencia de sus contemporáneos, Descartes y Bacon, el valor del método de la duda se halla en ir diezmando las ciencias, así como el interés científico. Lo que queda es la suspensión de juicio, en todas las cuestiones, y la Revelación Divina. "¡Oh preciosa Epojé! ¡Oh, seguro y agradable retiro mental! ¡Oh, inestimable antídoto contra la presunción de conocimiento de los pedantes!"[24]

Esta maravillosa suspensión de juicio es totalmente no dogmática. No se basa en la suposición de que nada puede conocerse. Los pirrónicos no están confesando que han descubierto un principio seguro e indudable: que todo es incierto. Los escépticos completos no están seguros ni aun

[21] *Ibid.*, p. 103. La discusión sobre física aparece en las pp. 96-114.
[22] *Ibid.*, pp. 115-120.
[23] *Ibid.*, p. 124.
[24] La Mothe Le Vayer, *Petit Traitté Sceptique sur cette façon de parler*, en *Oeuvres*, Vol. IX, p. 280.

de esto. En lugar de tener una teoría negativamente dogmática, sus dudas consumen hasta eso y los dejan en una completa suspensión de juicio, aun ante los méritos de dudar de todo.[25]

Este escepticismo total tiene dos ventajas; primera, que socava el orgullo y la confianza de los dogmáticos; y segunda, que está más cerca del cristianismo verdadero. De todas las filosofías antiguas, "no hay ninguna de ellas que tan fácilmente se avenga con el cristianismo como el escepticismo,respetuoso de los cielos y sumiso a la fe".[26] Después de todo, ¿no fue San Pablo el que predicó el escepticismo puro como camino hacia Dios?[27] Los perfectos pirrónicos están limpios de todos los errores, dispuestos a recibir la Palabra de Dios.

> El alma de un escéptico cristiano es como un campo limpio y liberado de malas yerbas, como los axiomas peligrosos de una infinitud de personas cultas, que luego recibe las nuevas gotas de la gracia divina mucho más felizmente que si aún estuviera ocupado y lleno de la vana presunción de conocerlo todo con certidumbre y no dudar de nada.[28]

El escéptico cristiano deja sus dudas al pie del altar, y acepta lo que la fe le obliga a creer.[29]

El pirrónico que duda de todo hasta de la Palabra de Dios, está causando su propia perdición. Tal rechazo de la Gracia de Dios no sería resultado del escepticismo, sino del acto caprichoso de un escéptico particular.[30] Y le dejaría en la triste posición de Pirrón, excluido para siempre de la salvación. Pese a la virtud del sabio escéptico, así como de su discípulo Sexto, les faltaba la Iluminación Divina, y por tanto se condenaron para siempre.[31]

Los *libertins érudits* se preocuparon un poco al ver que

[25] *Ibid.*, p. 228.
[26] *Ibid.*, p. 290.
[27] La Mothe Le Vayer, *Prose Chagrine*, en *Oeuvres*. Vol. IX, pp. 359-60.
[28] *Ibid.*, pp. 361-362.
[29] *Ibid.*, p. 361.
[30] *Ibid.*, pp. 366-367.
[31] La Mothe Le Vayer, *De la Vertu des Payens*, en *Oeuvres*, Vol. V, pp. 226-227.

su asociado Isaac La Peyrère estaba aplicando el escepticismo a la Biblia en su obra *Hombres antes de Adán,* escrita antes de 1641 y publicada en 1655. Naudé, Patin, La Mothe Le Vayer y Gassendi se negaron, con evasivas, a apoyar la afirmación de La Peyrère, de que la Biblia no es la historia precisa de toda la humanidad, sino exclusivamente de los judíos. En el capítulo XI veremos el escepticismo de La Peyrère acerca de la Biblia.

El escepticismo antiintelectual y destructivo de La Mothe Le Vayer, aunado a un cristianismo completamente irracional y antirracional, por lo general se ha interpretado como el colmo del *libertinage.* Aunque quizá La Mothe Le Vayer no contribuyera con mucho a la teoría del *nouveau Pyrrhonisme,* llevó la pauta general de esta posición hasta el extremo absurdo, negando completamente el valor de toda actividad intelectual, e insistiendo en que la fe debía ser de un carácter totalmente ciego. Casi todos sus intérpretes han concluido que su motivo fue presentar tan ridícula la creencia religiosa, especialmente la de los cristianos, que sus lectores la abandonaran por completo.[32] Por otra parte, algunos de sus comentadores han reconocido que la teología de La Mothe Le Vayer es muy similar a la de Pascal y Kierkegaard y es esencialmente, aunque un tanto acentuada y exagerada, la misma de Montaigne.[33]

Por tanto, ha sido difícil evaluar la sinceridad de La Mothe Le Vayer. Comenzando con Balzac y Arnauld en el siglo XVII, hasta críticos contemporáneos como Pintard, Grenier y Julien-Eymard d'Angers, ha habido un juicio casi uniforme de que este llamado "escéptico cristiano"

[32] Véase, por ejemplo, Busson, *La Pensée religieuse française,* pp. 210-214, Jean Grenier, "La sceptique masqué, La Mothe Le Vayer," *Table Ronde,* XXII, 1949, pp. 1511-1512; Julien-Eymard d'Angers "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer", en *Revue des Sciences Humaines,* Fasc. 75, jul. sept. 1954, esp. pp. 281-283, y Pintard, *Le Libertinage érudit,* pp. 140-147 y 509-515.

[33] Busson, *La Pensée religieuse française,* pp. 212-214; Grenier, "Le sceptique masqué", pp. 1505 y 1511; Julien-Eymard d'Angers, "Sénèque et le Stoïcisme dans l-oeuvre' du cordelier J. du Bosc" en *Dix-Septième Siècle,* núm. 29, Oct., 1955, pp. 376-377; Popkin "Theological and Religious Scepticism", en *Christian Scholar,* XXXIX (1956), pp. 151-152, y "Kierkegaard and Scepticism", en *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 1, 1959, pp. 126-128.

era en realidad un "escéptico disimulado", que no tenía ni el fervor religioso de Pascal ni la intención posiblemente ortodoxa de Montaigne.[34] Los críticos han indicado que la lógica de la posición de La Mothe Le Vayer es tal que, habiendo abandonado todas las normas racionales, no nos quedaría ninguna base para escoger el cristianismo. Pero esto puede decirse de toda la historia del fideísmo cristiano escéptico y, como hemos indicado en capítulos anteriores, puede decirse de muchos escépticos y contrarreformadores del siglo XVI. Si dudamos de tener algún medio racional para distinguir la verdad de la mentira, habremos suprimido la base para dar razones a nuestras creencias. ¿Implica este tipo de escepticismo, aun con respecto a la teología, algún tipo de escepticismo religioso? Yo no lo creo. Si no hay motivos para creer, ¿cómo determinar si *debemos* creer o no? Hume y Voltaire parecen haber decidido no creer, porque les faltaba evidencia para su fe. Pero este es un *non sequitur* tan grande como escoger el creer. El principio de que sólo debemos creer aquellas proposiciones de las que tengamos evidencia adecuada no se sigue de ninguna reflexión escéptica, aunque bien puede ser un principio generalmente aceptado por los hombres "razonables". Tampoco el principio de Tertuliano se sigue de una consideración de las razones que hay para dudar. El escepticismo completo va en ambos sentidos, de él podemos desembocar en lo "razonable" de la Ilustración, o en la ciega fe del fideísta. En uno y otro caso, el argumento escéptico es el mismo.[35]

Al indicar que una gran variedad de pensadores escépticos han dicho casi lo mismo que La Mothe Le Vayer, y que algunos han sido célebres por su incredulidad, y algunos por su fe en el cristianismo, el problema se convierte en encontrar las normas apropiadas para determinar la

[34] Cf. la cita de las obras de Balzac y Arnaud, que aparece en la nota 2, p. 92, y Grenier, "Le sceptique masqué", Julien-Eymard d'Angers, Stoïcisme et "libertinage" dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer; y Pintard, *Libertinage érudit*, 2a. Parte, cap. I, sec. III, "Un voluptueux incrédule: La Mothe Le Vayer".

[35] Cf. Popkin, "Theological and Religious Scepticism", esp. pp. 155-157.

sinceridad o la intención. Julien Eymard d'Angers, en su excelente ensayo sobre *Stoïcisme et "libertinage" dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer* ha encontrado "pruebas" de su intención no religiosa en su estilo y en la elección de sus ejemplos.[36] Jean Grenier ha encontrado "pruebas" en el peculiar sabor de sus escritos.[37] René Pintard ha encontrado "pruebas" en su carrera, sus asociaciones, etc.[38] Otros, como Tisserand, se han contentado con la semejanza de su actitud con la de algún "racionalista" del siglo XVIII.[39]

Pero, a mi parecer, toda la información acerca de La Mothe Le Vayer es compatible, sea con la interpretación de sus ideas como las de un "incrédulo epicúreo" o como las de un "escéptico cristiano". Su estilo no es más irónico ni anticristiano que el de Kierkegaard, ni son más blasfemos sus ejemplos. El sabor de sus obras depende, en buena medida, de la actitud previa sobre cómo interpretarlas. La biografía de La Mothe Le Vayer no resulta reveladora, ya que fue amigo de muchas personas religiosas, y de muchas irreligiosas. Así, nos deja con el problema de hacer alguna conjetura razonable sobre sus móviles e intenciones.

Pese a que una larga tradición clasifica a La Mothe Le Vayer como una de las figuras claves del *libertinage* del siglo XVII, a mí me parece perfectamente posible que la continua insistencia en el escepticismo cristiano que se encuentra en sus escritos fuese una opinión sincera, al menos tan sincera como la de Montaigne y de Charron. En esto sé que estoy contra todos, salvo contra el editor de los *Dialogues* de La Mothe Le Vayer en el siglo XVIII, L. M. Kahle.[40] Pero parece perfectamente posible que la idea del

[36] Julien-Eymard d'Angers, "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer", pp. 259-284.

[37] Grenier, "Le sceptique masqué", esp. pp. 1509-1512.

[38] Pintard, *Le Libertinage érudit*, pp. 131-147 y *passim*.

[39] Tisserand, en su introducción a La Mothe Le Vayer, *Deux Dialogues*, pp. 56-58.

[40] Introducción de L. M. Kahle, a La Mothe Le Vayer, *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero, Nouvelle edition augmentée d'une refuta-*

llamado *libertinage érudit* no fuese destruir ni socavar el cristianismo, sino servir de ciudadela a cierto tipo de catolicismo liberal, en oposición a la creencia supersticiosa o al protestantismo fanático. Al juzgar a estas figuras del siglo XVII por los artículos de fe que sostienen, los críticos contemporáneos quizás estén introduciendo algunas normas actuales que en aquel tiempo no eran válidas.

En una época en que fideístas como Jean-Pierre Camus pudieron ser destacados clérigos, y en que existió una gran tolerancia dentro de la Iglesia (después de todo, Sexto nunca fue puesto en el Índice, y Montaigne sólo lo fue en 1676), parece perfectamente posible que varios pensadores de tendencias liberales se sintieran más a sus anchas dentro de la Iglesia que en el mundo dogmático de los reformados. Bien pudieron adherirse a algún tipo de "cristiandad sencilla", que tanto ellos como la Iglesia de su época consideraban como una formulación aceptable del mensaje cristiano, formulación en realidad más ética que religiosa. Además, hombres como La Mothe Le Vayer, Naudé, Patin, todos ellos extremadamente cultos y avezados en las vías de la política de las organizaciones eclesiásticas, bien pudieron despreciar la credulidad de los hombres sencillos, y el funcionamiento de las organizaciones religiosas a las que pertenecían, sin condenar lo que consideraban como el meollo del cristianismo. Lo que estoy sugiriendo es que el llamado *libertinage érudit* pudo ser una interpretación errónea de ciertos movimientos de la Francia del siglo XVII. Si alguien está dispuesto hoy a garantizar la posibilidad de que el resurgimiento del escepticismo en el siglo XVI fuese más antiprotestante que antirreligioso, y compatible con el catolicismo, entonces las ideas de La Mothe Le Vayer, Naudé y Patin pueden considerarse mejor como una continuación de un desarrollo del siglo XVI, y no como una deformación maliciosa o deliciosa (según la perspectiva de cada quien) de una tradición anterior. Acaso no fueran tan profundos, incisivos

tion de la Philosophie Sceptique ou preservatif contre le Pyrrhonisme, Berlín, 1744, pp. 9-10.

o agudos como sus predecesores, pero esto no les impide haber seguido la misma tradición.

En contraste con los escépticos humanistas, que en sus dudas casi se olvidaron de la revolución intelectual que se efectuaba a su alrededor, hubo algunos pensadores de tendencias escépticas que ofrecieron sus argumentos a la luz de los descubrimientos científicos de la época. Montaigne, Charron, Camus, Naudé, Patin y La Mothe Le Vayer criticaron la ciencia, pero generalmente entendieron por esto, o bien el concepto renacentista del hombre de ciencia escolástico, el aristotélico, o bien el abigarrado grupo de los alquimistas, astrólogos, numerólogos, panteístas, etc., del Renacimiento. Algunos de los escépticos humanistas conocían y admiraban personalmente a héroes de la revolución científica, como Galileo. Pero su habitual visión de la que llegaría a ser la "ciencia nueva" consistía en comentar brevemente a Copérnico o a Paracelso, no como descubridores de nuevas verdades, sino como figuras peculiares que negaban las teorías aceptadas, sugiriendo así que, si podían desafiarse hasta las teorías científicas más aceptadas, en las ciencias no quedaría nada que pudiera considerarse como verdad.

Por otra parte, pensadores como Leonardo Marandé, Petrus Gassendi y el discípulo de Gassendi, Samuel Sorbière, tenían intereses científicos y participaron en la formación de la "ciencia nueva". Su escepticismo no implicaba socavar y rechazar toda ciencia, sin ninguna verdadera comprensión de la monumental revolución del pensamiento científico que estaba efectuándose a su alrededor. Antes bien, su escepticismo se desarrolló a la luz de estas nuevas ideas.

Marandé, uno de los secretarios del cardenal Richelieu, presentó su escepticismo respecto a las ciencias en su *Jugement des actions humaines,* de 1624, dedicado al Cardenal.[41] Gran parte del argumento del libro parece tomado de Sexto Empírico, o basado en él. El tema gene-

[41] Para información acerca de Marandé, véase Boasse, *Fortunes of Montaigne,* cap. XV.

ral de la obra consiste en mostrar por qué somos incapaces de descubrir el conocimiento científico, en el sentido de conocer las cosas tal como realmente son. Aceptando la tesis aristotélica de que nuestro razonamiento científico depende de nuestros sentidos, Marandé comenzó su ataque con una crítica del conocimiento sensorial. Nuestros sentidos nos dan una información contradictoria; alteran la información que nos dan, etc. Ilusiones como la que ocurre si nos oprimimos el globo del ojo nos indican que no tenemos manera de distinguir las percepciones verídicas de las ilusorias.[42] Así, sólo podemos concluir que "nuestros sentidos [son] demasiado débiles para estudiar y comprender lo que es la verdad. Ni siquiera pueden representarnos las imágenes, porque no hay relación ni similitud de lo verdadero con lo falso".[43] O bien aceptamos nuestros débiles sentidos, con sus informes acerca de imágenes cuyas relaciones con los objetos son indeterminables, o tendremos que abandonar por completo el razonamiento científico. Todo lo que percibimos son imágenes, no cosas. Y, como después indicó Berkeley, nuestra información sensorial no es más que un conjunto de ideas; por tanto, ¿cómo podemos conocer los objetos externos? Pensamientos y cosas son tan completamente distintos que ¿cómo podemos juzgar la verdad de las cosas a partir de nuestros deficientes informes sensoriales? Por tanto, "nuestro conocimiento sólo es vanidad".[44]

Para tener una ciencia auténtica necesitamos algunos principios seguros, pero ninguno de tales nos ha sido revelado. Los principios en que convienen los filósofos sólo son "presuposiciones falsas",[45] ideas inmateriales por las que desean medir las cosas materiales.[46] Quienes están dispuestos a emplear principios y conceptos matemáticos para llegar al conocimiento científico sólo están haciendo

[42] Abate Léonard de Marandé. *Jugement des actions humanines*, París, 1624, pp. 39 y 52-53.
[43] *Ibid.*, p. 52.
[44] *Ibid.*, pp. 53-59. La cita está en la p. 59.
[45] *Ibid.*, pp. 59-60.
[46] *Ibid.*, p. 60.

más dudosos sus resultados. Las matemáticas son acerca de objetos imaginarios; por tanto, ¿cómo se les puede aplicar a las cosas físicas que no tienen las mismas propiedades? No existen puntos físicos sin longitud, profundidad o anchura, y así sucesivamente.[47] Las conclusiones matemáticas entran en conflicto con la información sensorial, como en el caso del ángulo de contacto entre un círculo y una tangente.[48] Y los matemáticos, como todos los demás hombres de ciencia, no se ponen de acuerdo. Por ejemplo, algunos dicen que la Tierra es fija; otros, como Copérnico, que se mueve. Ambos se sostienen sobre principios racionales; por tanto, ¿cómo hemos de saber quiénes tienen razón? Toda afirmación científica ha sido refutada, y no tenemos manera de saber cuál es verdadera, cuál es falsa.[49]

En religión, debemos aceptar la Revelación en cuestiones de fe. Pero para fundar las ciencias no contamos con nada tan seguro. La mayoría de los principios científicos se justifican apelando al consenso o consentimiento común. Hasta algo tan básico como "uno más uno, igual a dos" se acepta sobre este terreno; y sin embargo, el consenso común no es una norma fidedigna de verdad científica, pues algo comúnmente aceptado puede ser falso. En realidad, nada es aceptado por todo el mundo, puesto que siempre podrá haber pirrónicos que duden de todo.[50] Sólo podemos concluir, "no tenemos nada más cierto que la duda. Y, en cuanto a mí, si yo dudo de los argumentos y de los principios de la ciencia que antes hemos discutido, quizá dude más aún de los argumentos que he ofrecido contra ellos".[51]

Este pirronismo, y el pirronismo del pirronismo, de Marandé, representa un intento de alguien, bien familia-

[47] *Ibid.*, pp. 60-64.

[48] *Ibid.*, p. 71. Este caso también preocupó a Hume. Cf. *Enquiry Concerning Human Understanding*, Selby-Bigge ed., Oxford, 1955, Sec. XII, parte, 11, pp. 156-157.

[49] Marandé, *op. cit.*, pp. 71-75.

[50] *Ibid.*, pp. 76-87. El mismo año en que apareció la obra de Marandé, se publicó el libro de Herbert de Cherbury, que proponía una norma de consenso común.

[51] Marandé, *op. cit.*, 106.

rizado con el avance científico de la época, por desarrollar una *crise pyrrhonienne* respecto a toda ciencia, antigua y nueva. En el mismo año, 1624, apareció un ataque más trascendente, más maduro, escrito por uno de los héroes de la revolución científica: Pierre Gassendi.

Gassendi (o quizá Gassend),[52] fue uno de los prodigios de comienzos del siglo XVII. Nació en 1592, en Provenza, fue a la escuela en Digne, y a los dieciséis años estaba dando clases allí. Después de estudiar teología en Aix-en-Provence, enseñó teología en Digne en 1612. Al recibir su doctorado en teología, dio conferencias de filosofía en Aix, y luego fue canónigo en Grenoble. En muy temprana época de su vida, Gassendi comenzó sus extensas investigaciones científicas, ayudado y alentado por algunos de los más destacados intelectuales de Aix, como Peiresc. El curso de filosofía que profesaba llevó a Gassendi a compilar su extensa crítica del aristotelismo, cuya primera parte apareció –su primera publicación– en 1624, las *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos.* Esto fue seguido por diversas obras científicas y filosóficas, que valieron a Gassendi la mayor reputación en el mundo intelectual y le pusieron en contacto con el hombre que habría de ser su amigo de toda la vida, el padre Marin Mersenne. En 1633, Gassendi fue nombrado preboste de la catedral de Digne, y en 1645, profesor de matemáticas en el Collège Royal en París. Gassendi se retiró en 1648, y falleció en 1655.[53]

A pesar de su enorme papel en la formación de "la ciencia nueva" y "la nueva filosofía", la fama de Gassendi ha llegado hasta nosotros principalmente por su crítica a las *Meditations* de Descartes, y no por sus propias teorías, que durante todo el siglo XVII rivalizaron con las de su adversario. También se le recuerda por la función que

[52] El problema del verdadero nombre del filósofo es elucidado por Bernard Rochot, en algunos comentarios introductorios a su escrito sobre "La Vie, le caractère et la formation intellectuelle", en el volumen Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi, 1592-1655, sa vie et son œuvre,* París, 1955, pp. 11-12.

[53] Para información acerca de la vida de Gassendi, véase Rochot, "La vie, le caractère", y Pintard, *Le Libertinage érudit,* pp. 147-156.

desempeñó haciendo resurgir la teoría atómica de Epicuro. Pero, en general, hasta hace muy poco, la posición de Gassendi como pensador independiente había sido casi olvidada. Quizá se deba esto, en parte, al juicio expresado por Descartes sobre él, y en parte al hecho de que habitualmente presentó sus ideas en tomos sumamente extensos, en latín, que apenas hoy se están traduciendo al francés.[54]

Pero durante su vida, Gassendi gozó de una carrera intelectual de suma importancia, cuyo desarrollo, acaso más que el de René Descartes, indica e ilustra "la formación del espíritu moderno". Gassendi comenzó su jornada filosófica como escéptico, al parecer bajo la poderosa influencia de sus lecturas de la edición de Sexto publicada en 1621, así como por las obras de Montaigne y Charron. Esta fase de "pirronismo científico" sirvió como base a los ataques de Gassendi a Aristóteles así como a los seudocientíficos contemporáneos suyos, e hizo de Gassendi uno de los jefes de la *Tétrade.* Sin embargo, le resultó insatisfactoria la actitud negativa y derrotista del escepticismo humanista, sobre todo por sus conocimientos y su interés en la "ciencia nueva". Anunció entonces que estaba buscando una *via media* entre pirronismo y dogmatismo. La encontró en su formulación tentativa e hipotética del atomismo epicúreo, formulación que, en muchos aspectos, se acerca al empirismo de la moderna filosofía británica. En este capítulo trataremos de las opiniones escépticas de los primeros escritos de Gassendi, y en un capítulo posterior analizaremos su "epicureísmo tentativo" o "escepticismo mitigado".

Bayle, en su artículo sobre Pirrón, acreditó a Gassendi el haber introducido a Sexto Empírico en el pensamiento moderno, abriendo así nuestros ojos ante el hecho de "que las cualidades de los cuerpos que llaman la atención de nuestros sentidos sólo son apariencias".[55] Este ataque

[54] El profesor Rochot había emprendido esta tarea. Desde su lamentable deceso, el proyecto se ha interrumpido. Una traducción al inglés de una muestra representativa de la obra de Gassendi ha sido publicada por Craig Brush, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, Nueva York, 1972.

[55] Bayle, *Dictionaire*, art. "Pyrrhon", Rem. B.

a los intentos de edificar unas ciencias necesarias y ciertas de la Naturaleza a partir de nuestra experiencia sensorial es el punto de partida del pensamiento de Gassendi. Ya en 1621 anunció su admiración al pirronismo, viejo y nuevo.[56] En sus conferencias sobre Aristóteles en Aix, empezó por emplear el arsenal escéptico para demoler las afirmaciones de los dogmáticos, y especialmente las de Aristóteles. Las *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos,* de 1624, representan la primera avanzada de este ataque escéptico contra quienes afirman poseer un conocimiento de la naturaleza de las cosas, y que no pueden ver que todo lo que en realidad conocemos o podemos conocer son apariencias. (Gassendi había planeado publicar su libro en siete partes, de las cuales sólo aparecieron dos. Es posible que interrumpiera su obra después de oír los ataques de algunos de los filósofos reconocidos contra unos pocos antiaristotélicos que había en París, en 1624-1625).[57] En su obra, Gassendi afirmó sin ambages que prefería, con mucho, la *acatalepsia* de los académicos y pirrónicos a la arrogancia de los dogmáticos.[58]

Desde el principio, Gassendi se declaró discípulo de Sexto, y para él, esto abarcaba dos elementos principales: una duda de todas las pretensiones de conocimiento del mundo real, y una aceptación del mundo de la experiencia o de la apariencia como base única de nuestro conocimiento natural.[59] Después de presentar en el prólogo su actitud escéptica, Gassendi criticó la insistencia de los aristotélicos en su modo de filosofar. En cambio, pidió

[56] Cf. La carta de Gassendi a Henricus Fabri Pybracii, abril de 1621, en Petrus Gassendi, *Opera Omnia,* Lyon, 1658 Vol. VI, pp. 1-2.

[57] Este tema se discute en Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'Atomisme, 1619-1658,* París, 1944, cap. I, y en su artículo "La Vie, le caractère", pp. 18-20; y en Gastón Sortais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu' à Leibniz.* París, 1922 Tomo II, pp. 32-36.

[58] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos,* en *Opera,* Vol. III. Prefacio, p. 99.

[59] Cf. La carta de Gassendi a Henricus Fabri Pybracci, abril 1621, en *Opera,* Vol. VI. p. I; el Prefacio a *Exercitationes Paradoxicae,* en *Opera,* Vol. III pp. 98-104; y la carta de Gassendi del 15 de junio de 1629, en *Lettres de Peiresc,* Tomo IV, publicado por Phillip Tamizey de Larroque, París, 1893, en *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France,* p. 196n.

una completa libertad intelectual, que incluyera el reconocimiento de que las doctrinas de Aristóteles no merecen ninguna posición especial o privilegiada. Los aristotélicos se han vuelto simples polemistas frívolos, y no investigadores de la verdad. Discuten acerca de problemas verbales, en lugar de estudiar la experiencia. Se someten servilmente a la palabra del Filósofo o de sus intérpretes, en lugar de pensar por sí mismos; sumisión debemos sólo a Dios, no a un filósofo. Las opiniones de Aristóteles no son tan maravillosas que merezcan tanto respeto. Y, para mostrar esto, Gassendi trató de señalar todos los errores y dudas que se encontraban en las teorías de Aristóteles.[60]

El segundo libro de las *Exercitationes*, que sólo se publicó después,[61] contiene el meollo de la crítica escéptica del aristotelismo, y de la filosofía dogmática en general. El intento de descubrir el conocimiento científico, en el sentido aristotélico, está condenado al fracaso, porque los principios y las definiciones sólo pueden ganarse por la experiencia. La única información clara que tenemos es la que percibimos. Para llegar a definiciones reales o esenciales de los objetos necesitamos algunos conceptos básicos por los cuales entender las cosas, pero en realidad sólo conocemos el objeto sensible. De la experiencia no podemos inducir proposiciones o principios generales, porque siempre es posible que después surja un ejemplo negativo. Aunque Gassendi conocía la obra de Bacon, este problema, así como la mayoría de las opiniones que aquí expresa Gassendi, se deriva probablemente de las discusiones de la lógica realizadas por Sexto.[62] Aun si conocemos algunas definiciones y principios, no podemos obtener un conocimiento científico por medio del razonamiento silogístico, ya que, como lo han mostrado los pirrónicos, las premisas del silogismo sólo son verdaderas

[60] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae*, Lib. I. en *Opera*, Vol. III pp. 105-48. Un sumario de todo esto aparece en Sortais, *La Philosophie moderne*, Tomo II pp. 28-30.

[61] Sortais, *op. cit.* Tomo II, pp. 23-24, y 32; y Rochot, *Travaux de Gassendi*, pp. 9-22, donde se analizan las razones del retraso en la publicación.

[62] Cf. Sexto Empírico, cuestiones pirrónicas, II, sec. 204.

si de antemano se sabe que la conclusión será verdadera. La conclusión o bien es parte de la evidencia de las premisas, caso en el cual el silogismo es un argumento circular, o bien el silogismo es inconcluso, ya que no sabemos si las premisas son ciertas (este problema después fue planteado por J. S. Mill).[63]

El clímax del ataque pirrónico de Gassendi aparece en el último capítulo, intitulado "De que no hay ciencia, y especialmente no hay ciencia aristotélica". Aquí emplea los tropos de los antiguos pirrónicos, de Sexto, Agrippa, Enesidemo y otros, para mostrar que nuestro conocimiento siempre está limitado a las apariencias de las cosas, y nunca puede tratar de sus naturalezas verdaderas, ocultas e internas. Podemos saber cómo nos parecen las cosas, pero no cómo son en sí mismas. Así, por ejemplo, por nuestra experiencia sabemos que la miel parece dulce. Pero no podemos descubrir si realmente *es dulce*.[64] La distinción hecha por Gassendi entre las cualidades aparentes, cómo nos parecen las cosas, y las cualidades reales, qué propiedades tiene realmente el objeto, es una de las primeras formulaciones claras de la distinción entre cualidad primaria y secundaria en la filosofía moderna.[65]

Puesto que no podemos conocer nada "por naturaleza y en sí mismo, y como resultado de causas básicas, necesarias e infalibles",[66] no es posible ninguna ciencia en el sentido de un conocimiento necesario del mundo real. Todo lo que podemos saber de la naturaleza es cómo nos parece y, cual lo muestran los argumentos escépticos, no podemos ni juzgar ni inferir las naturalezas reales de las cosas que causan o producen las apariencias. Las variaciones de la experiencia sensorial nos impiden definir o describir los objetos reales sobre la base de lo que perci-

[63] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae*, II, en *Opera*, Vol. III, pp. 187-191. Véase también F. X. Kiefl, "Gassendi's Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus", *Philosophiches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, VI, 1893, pp. 27-34.

[64] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae*, lib. II, Exer, VI, *Opera* Vol. III, pp. 192-210.

[65] Cf. Kiefl, "Gassendi's Skepticismus", pp. 301-305.

[66] Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae*, Lib. II, *Opera*, Vol. III, p. 192.

bimos. Por falta de signos indicativos, es decir, de necesarias inferencias reales, de la experiencia a la realidad, y por los defectos del razonamiento silogístico, no tenemos manera de razonar a partir de nuestras experiencias hasta sus causas, o a partir de sus causas a sus efectos. Ni siquiera podemos establecer un criterio de conocimiento verdadero, por lo que somos incapaces de saber qué constituye una ciencia. Todo lo que podemos concluir es que no puede conocerse nada.[67]

En todo esto, Gassendi no estaba desafiando la Verdad Divina, a la que aceptaba principalmente sobre una base fideísta, ni la información del sentido común, el mundo de las apariencias.[68] Antes bien, estaba atacando todo intento, de Aristóteles o de quien fuera, por construir una ciencia necesaria de la naturaleza, una ciencia que trascendiera las apariencias y las explicara en términos de causas no evidentes. En la experiencia y sólo en la experiencia, dijo, se hallaba el conocimiento natural que podían alcanzar los hombres. Todo lo demás, ya fuesen fundamentos o interpretaciones metafísicas o matemáticas de nuestra información sensorial, no es más que conjetura vana. Como dijo de Gassendi su discípulo Samuel Sorbière, "este hombre culto no asevera nada muy afirmativamente; y siguiendo las máximas de su profunda sabiduría, no se aparta de la *epojé*, que le protege de la imprudencia y la presunción en que han caído todos los demás filósofos".[69]

Al principio, Gassendi se interesó básicamente en el lado destructivo de la crítica escéptica del conocimiento científico, atacando a todo el que tratara de descubrir un conocimiento cierto y necesario de las cosas. Si tal conocimiento ha de ser demostrable a partir de ciertas premisas, o ser evidente, y sin embargo tratar de cosas distintas

[67] *Ibid.*, Lib. II. Exer. VI.

[68] *Ibid.*, Lib. II. Exer. VI, p. 192.

[69] Citado del manuscrito de Sorbière, *Discours de M. Sorbière sur la Comète*, en Gerhard Hess. "Pierre Gassend, Der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben", en *Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie*, Band IX, Heft 3/4; 1939, p. 77.

de las apariencias, entonces todo lo que se puede concluir es que "nada puede conocerse". Comenzando su ataque con Aristóteles, Gassendi rápidamente lo ensanchó para incluir a los naturalistas renacentistas, a los platónicos y a cualesquiera filósofos que afirmaran conocer la verdadera naturaleza de las cosas.[70]

Por otra parte, en tanto que Gassendi se proclamaba discípulo de Sexto, incluyó en su situación de discípulo una aceptación indiscutida de la experiencia como fuente de todo conocimiento. Y, como una de las grandes figuras de la revolución científica, Gassendi trató de extender el conocimiento del hombre mediante un examen minucioso de la naturaleza. En los campos de la astronomía y la fisiología hizo importantes contribuciones, describiendo y descubriendo facetas del mundo natural.[71] Más adelante hizo quizá su más grande colaboración a la ciencia moderna, al desarrollar la teoría atómica de Epicuro como hipótesis o modelo mecánico, para relacionar las apariencias y predecir los fenómenos futuros.[72] El lado positivo del pensamiento de Gassendi le llevó a hacer un intento por mitigar su pirronismo inicial, haciendo de él un tipo de "escepticismo constructivo", y a desarrollar una teoría que se hallaría entre el completo escepticismo y el dogmatismo.[73] Este último concepto, totalmente desarrollado en su *Sintagma,* así como la teoría del conocimiento de su amigo Mersenne constituyen, quizá por vez primera, la formulación de lo que puede llamarse la "visión científica". Más adelante examinaremos esta visión, y

[70] Véase, por ejemplo, la obra de Gassendi contra el rosacruz Robert Fludd, *Examen Philosophiae Roberti Fluddi,* la respuesta a Herbert de Cherbury, "Ad Librum, D. Edoardi Herberti Angli, de Veritate". y la *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes, et Instanciae adversus Renati Cartesii Metaphysicam,* todo ello en el Vol. III de *Opera.*

[71] Acerca de las realizaciones científicas de Gassendi, véase el escrito de Alexander Koyre, "Le Savant", en el volumen *Synthèse, Pierre Gassendi,* pp. 59-70, y Rochot, "Gassendi et le Syntagma Philosophicum", en *Revue de Synthèse,* LXVII, 1950, pp. 72-77, y Rochot *Les Travaux de Gassendi.*

[72] Cf. El escrito de Rochot, volumen *Le philosophe* en *Synthèse, Pierre Gassendi,* pp. 74-94 y 104-106, y Rochot, *Les Travaux de Gassendi, passim.*

[73] "Media quadam via inter Scepticos & Dogmaticos videtur tenenda" Gassendi, *Syntagma philosophicum. Logica,* Lib. II, cap. V, en *Opera,* Vol. I. p. 79.

mostraremos que acaso fuese el resultado más fructífero de la repercusión del pirronismo sobre la filosofía moderna.

Al evaluar la obra de Gassendi, muchos de sus comentadores han debatido dos cuestiones; primera, ¿fue realmente escéptico Gassendi? Y segunda, ¿fue Gassendi un *libertin*? El problema de la primera gira en torno de lo que signifique ser escéptico. Si, supuestamente, un escéptico es un hombre que duda de todo, y niega que tengamos o podamos tener algún conocimiento, entonces Gassendi definitivamente no fue escéptico, especialmente en sus últimos escritos, donde negó explícitamente estas ideas y criticó a los antiguos escépticos.[74] Sin embargo, hay un sentido más fundamental de la palabra escéptico, es decir, el que duda de que puedan darse motivos o razones necesarios y suficientes para nuestro conocimiento o nuestras creencias; o el que duda de que pueda darse la evidencia adecuada para mostrar que en ningunas condiciones pueden ser nuestros conocimientos o nuestras creencias falsos, ilusorios o dudosos. Creo yo que en este sentido Gassendi fue escéptico durante toda su vida. En el capítulo que trata del "escepticismo constructivo" de Mersenne y Gassendi trataré de demostrar que aun cuando ambos pensadores atacan el escepticismo, y pretenden refutarlo, sus opiniones positivas en realidad constituyen un tipo de pirronismo epistemológico muy similar al de David Hume. Como dijo el escritor jesuita Gabriel Daniel, hablando de Gassendi, "parecer ser un poco

[74] Cf. el análisis hecho por Gassendi del escepticismo y el conocimiento en el segundo libro del *Syntagma philosophicum*, *Logica*, en *Opera*, Vol. I, pp. 69 *ss.*; Henri Berr. *An Jure inter Scepticos Gassendus Numeratus Fuerit*. París, 1898. Esta obra ha sido recién traducida al francés por B. Rochot, con el título *Du Scepticisme de Gassendi*, París, 1969, Kiefl. "Gassendi's Skepticismus", pp. 311 y 361-362. Rochot, "Gassendi et le Syntagma Philosophicum", pp. 76-77; *Les Travaux de Gassendi*, pp. 79-80, "Le philosophe", pp. 78 *ss.* y Sortais, *La Philosophie moderne*, Vol. II, pp. 252-257. El estudio más completo de que hoy disponemos del pensamiento de Gassendi es Olivier R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi* (La Haya, 1971). Véase también Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo studi su Gassendi*, Bari, 1961. Bloch trata de modificar y de extender algunas interpretaciones de Gregory y mías.

pirrónico en ciencia, lo cual, en mi opinión, no está mal para un filósofo".[75]

La otra cuestión, acerca del *libertinism* de Gassendi, resulta más difícil de decidir. Gassendi fue sacerdote y cumplió con sus deberes religiosos a satisfacción de sus superiores. Fue en términos generales un fideísta, que ofrecía opiniones teológicas similares a las de Montaigne y Charron.[76] También fue miembro de la *Tétrade*, junto con figuras tan sospechosas como Naudé, Patin y La Mothe Le Vayer, y asistió a sus *débauches pyrrhoniennes*. También fue amigo de algunos *libertins* muy inmorales, como Lullier y Bouchard.[77] Sus amigos religiosos vieron en *él* a un sincero cristiano. En vista de esta información aparentemente conflictiva, los comentadores franceses han debatido extensamente *le cas Gassendi*. Pintard ha reunido recientemente los testimonios que parecen indicar que Gassendi fue *libertin* de corazón.[78] Por otra parte, Rochot ha argüido que ninguna de las pruebas contra Gassendi demuestra su *libertinism*, y que hay pruebas abrumadoras en sentido contrario.[79]

En anteriores exámenes de la cuestión de la sinceridad de los demás llamados *libertins érudits*, he tratado de

[75] Gabriel Daniel, *Voyage du Monde de Descartes*, tal como es citado en Sortais, *op. cit.*, Vol. II, p. 257 n.1.

[76] Cf. Rochot, "Le philosophe" en *Pierre Gassendi*, pp. 98-99 y 102-103, (en p. 81-82. Rochot indica que Gassendi tenía ciertas inclinaciones empíricas en materia de teología). Véase también el capítulo de Hess acerca de "Wissen und Glauben" en "Pierre Gassendi", pp. 108-158.

[77] Acerca de la amistad de Gassendi con Lullier y Bouchard, véase Rochot, "La Vie et le caractère" en *Pierre Gassendi*, pp. 26-32. Gassendi, *Lettres familières à François Lullier pendant l'hiver* 1632-1633, avec introduction, notes et index par Bernard Rochot, París, 1944, y Pintard, *Le Libertinage érudit*, pp. 191-195 y 200-203.

[78] Pintard, *Le libertinage érudit*, esp., pp. 147-56 y 486-502, y también los varios nexos entre Gassendi y los *libertins* que se estudiarán a lo largo de todo el libro; y Pintard, "Modernisme, Humanisme, Libertinage, Petite suite sur le 'cas Gassendi' ", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, Año 48, 1948, pp. 1-52.

[79] Rochot, *Travaux de Gassendi*, pp. 137-139, y 192-194; "Le Cas Gassendi", en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, Año 47, 1947, pp. 289-313, y "La vie et le caractère"; pp. 23-54. Véase también el excelente estudio de Henri Gouhier sobre "le cas Gassendi" en su crítica a *Le libertinage érudit* de Pintard, y *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXXIV (enero-junio 1944), pp. 56-60.

mostrar que existe una dificultad al tratar de evaluar las verdaderas opiniones de los cristianos pirrónicos. La mayor parte de las razones para clasificarlos como incrédulos peligrosos o ejemplares se basan en evaluaciones tradicionales y "culpas por asociación". Las evaluaciones tradicionales fueron formadas, en general, por pensadores intensamente religiosos, como Pascal y Arnauld, o extremadamente antirreligiosos, como Voltaire. La información acerca de las vidas y opiniones de todos los llamados *libertins érudits* es compatible, en lo filosófico y lo psicológico, con cualquier interpretación de sinceridad o de insinceridad. Pero el caso de Gassendi es en el que más se requiere violentar los límites de la credulidad para considerarlo completamente insincero. Si, como antes lo he sugerido, resulta posible que Naudé, Patin y La Mothe Le Vayer fuesen fideístas cristianos al estilo de Montaigne y de Charron, entonces resulta aún más probable que Gassendi, en vista de su vida religiosa, de los testimonios de sus amigos religiosos y de sus demás amistades, lo fuera. Tal como ha planteado el problema el abate Lenoble,

> Si deseamos, a toda costa, penetrar en el núcleo interno de Gassendi para determinar la realidad de su fe y el grado de su *libertinage* (en el que no creo), es necesario analizar de cerca las cartas de Launoy y de Boulliau. Ambos dicen que el fin de su vida fue profundamente cristiano, y sin la angustia de un libertino arrepentido. Pero, ¿cómo juzgar (¡de nuevo!) el corazón secreto de estos dos testigos?

Si sospechamos que los dos testigos mienten, así como Gassendi, "tropezamos aquí, creo yo, con una imposibilidad psicológica, a menos que supongamos que los dos amigos (sería necesario, entonces, decir tres) poseían un cinismo excepcional del que, esta vez, no tenemos ninguna prueba".[80]

La larga tradición que supone que tuvo que haber duplicidad en los escritos y los actos de los *libertins érudits*

[80] Robert Lenoble, "Histoire et Physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste", *Revue d'Histoire des Sciences*, VI, 1953, p. 125, n. 1

depende, creo yo, de la suposición de que no puede ofrecerse ninguna otra explicación de sus ideas. Pero, como he tratado de indicar, sí existe otra posibilidad, a saber, que hombres como Naudé, La Mothe Le Vayer y Gassendi fueron sinceros cristianos (aunque quizá no particularmente fervorosos). En ausencia de pruebas absolutamente decisivas sobre las verdaderas intenciones de estos hombres, ¿por qué hemos de suponer lo peor (o lo mejor)?, o sea, que participaban en una conspiración en contra del cristianismo. El número abrumador de sus amigos íntimos y contemporáneos no descubrió ninguna señal de insinceridad. Y una de las fuentes básicas de la suposición de *libertinage,* en cada caso, ha sido la amistad con los demás; Naudé fue amigo de La Mothe Le Vayer y de Gassendi; Gassendi fue amigo de Naudé y de La Mothe Le Vayer, etc. Si supiésemos definitivamente *a)* que al menos uno de estos hombres fue un genuino *libertin* que trataba de socavar el cristianismo, y *b),* que los demás aceptaban su amistad por causa de *a),* entonces podría ser significativo el argumento de "culpa por asociación". Pero como es posible que cada uno de los hombres en cuestión fuese un sincero fideísta, y muy probable que Gassendi lo fuera, entonces nada queda indicado por el hecho de que estos hombres, todos ellos participantes hasta cierto grado en los asuntos de la Iglesia o del estado cristiano, con opiniones similares y reconocidamente escépticas y teologías fideístas, fuesen íntimos amigos. (Podríamos mencionar el hecho de que todos, al parecer, fueron íntimos del padre Mersenne que, hasta donde yo sé, nunca ha sido acusado de libertinaje.) Si consideramos a los *libertins érudits* sin ningún prejuicio acerca de sus intentos, entonces, ¿podemos decidir positivamente, ya sea a partir de sus opiniones, ya sea de sus carreras, ya sea del círculo de figuras religiosas e irreligiosas dentro del cual se movían, si fueron el centro de una campaña contra el cristianismo, o bien parte de un sincero movimiento dentro de la Contrarreforma, tendiente a socavar el protestantismo, mediante su defensa del fideísmo?

Pero volvamos al material histórico. El último de este grupo de pensadores escépticos de comienzos del siglo XVII al que mencionaremos aquí es Samuel Sorbière, discípulo de Gassendi y de La Mothe Le Vayer. Sorbière no fue un pensador original sino, antes bien, un repetidor del aspecto más pirrónico de sus mentores. Acaso en el contexto de la historia del escepticismo francés lo que resulte distinto o novedoso en Sorbière es que fue, al mismo tiempo, protestante y filósofo escéptico.[81] Sin embargo, más adelante superó esta peculiaridad, convirtiéndose al catolicismo. Gran parte del éxito de Sorbière en sus publicaciones dependió de que imprimiera las obras de otros, como las de Hobbes y de Gassendi. Y para la causa escéptica, trató de hacer una traducción francesa de Sexto Empírico, que nunca completó.[82]

En las dos cartas de Sorbière que contienen los fragmentos que se han conservado de su traducción de las *Hipotiposis* de Sexto, indicó que había emprendido esta tarea al salir del colegio para cultivar sus conocimientos del griego, y para aprender un tipo de filosofía que no le habían enseñado.[83] Evidentemente llegó a ser un absoluto admirador y defensor del pirronismo y, por tanto, un discípulo de los *nouveaux Pyrrhoniens*. Con una consistencia casi fanática, continuó durante toda su vida propugnando un escepticismo completo ante todas las cuestiones que pasaran de las apariencias, y formulando sus observaciones de tal modo que no se le pudiera acusar de transgredir las dudas de los escépticos. En un *Discours sceptique* acerca de la circulación de la sangre dijo Sorbière, "permitidme entonces, *Monsieur* [...] permanecer en suspensión de juicio ante las cuestiones científicas. En otras, en

[81] Lo mismo ocurrió a Élie Diodati, el miembro menos filosófico de la *Tetrade*. Cf. Pintard, *Le Libertinage érudit*, pp. 129-131.

[82] Acerca de Sorbière, véase André Morize, "Samuel Sorbière (1610 1670)", en *Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur*, XXXIII, 1908, pp. 214-265; Pintard, *Le Libertinage érudit*, pp. 334-335; Popkin, "Samuel Sorbiere's Translation of Sextus Empiricus", pp. 617-618, y Sortais, *La philosophie moderne*, II, pp. 192-228.

[83] Samuel Sorbière, *Lettres et Discurs de M. De Sorbière sur diverses matières curieuses*, París, 1660, carta a Du Bosc, pp. 151-152.

que la revelación divina nos convence, o en que el deber nos lo ordena, me encontraréis más afirmativo. Estas últimas no se encuentran dentro del terreno o la jurisdicción de mi escepticismo".[84] Tan sólo cuando se le mostró que la circulación de la sangre era una teoría empírica, y no un juicio de lo que estaba más allá de la experiencia, estuvo dispuesto a aceptarla. En su relato de su viaje a Inglaterra, Sorbière tuvo cuidado en afirmar que sólo estaba narrando "lo que me pareció, y no lo que quizá se encuentre en la realidad de las cosas".[85] El obispo Sprat, en su réplica a la Royal Society, contra algunos de los malévolos comentarios de Sorbière, lo censuró por no mantener su suspensión de juicio en asuntos tales como si la cocina de Inglaterra era mala.[86]

Sorbière parece haber sido un hombre bien versado en los movimientos intelectuales de su época, y los vio a todos manteniendo una constante actitud pirrónica. Con semejante visión, sólo pudieron parecerle significativas las cuestiones relacionadas con los problemas de la apariencia. Los demás no eran más que vanas suposiciones de los dogmáticos. Sorbière no fue un teórico del *nouveau Pyrrhonisme*, sino que, antes bien, representó a la siguiente generación que absorbió aquellas conclusiones y las aplicó casi automáticamente a todos los problemas con que tropezó.

Los escépticos franceses de la primera mitad del siglo

[84] Sorbière, *Discours sceptique sur le passage du chyle, & le mouvement du coeur*, Leyden, 1648, pp. 153-154. Este pasaje aparece citado en Sortais, *La philosophie moderne*, II, p. 194.

[85] Citado en Vincent Guilloton, "Autour de la Relation du Voyage de Samuel Sorbière en Angleterre 1663-1664", en *Smith College Studies in Modern Languages*, XI, núm. 4, julio, 1930, p. 21.

[86] Thomas Sprat, *Observations on Monsieur de Sorbier's Voyage into England*, Londres, 1665 pp. 275-276. "Y sin embargo debo decirle que quiza su rígida condenación de la cocina *inglesa* no va muy bien con su muy amado título de *escéptico*. Según las leyes de tal profesión, antes debiera haber discutido largamente si hay algún gusto o no; si el vapor de una olla sólo es una fantasía o una cosa real; si el fuego de la cocina tiene en realidad buenas cualidades para tostar y hervir, o si sólo es una apariencia. Esta hubiese sido una disputa más digna de un escéptico, que concluir dogmáticamente sobre todas las *Intrigas del alto gusto*, y plantear la interminable querella especulativa entre las que hasta entonces habían sido sectas pacíficas y prácticas, los *Hasche's* y los *Surloiners*.

XVII se encontraron ante una época nueva y optimista, en la que pudieron vivir y prosperar con una completa *crise pyrrhonienne*. Como intelectuales de vanguardia de su época, encabezaron el ataque al anticuado dogmatismo de la escolástica, al nuevo dogmatismo de los astrólogos y alquimistas, a las afirmaciones gloriosas de los matemáticos y hombres de ciencia, al entusiasmo fanático de los calvinistas y, en general a todo tipo de teoría dogmática. Algunos, como La Mothe Le Vayer, apilaron información tomada del mundo clásico y del Nuevo Mundo y, desde luego, del "Divino Sexto" para socavar las ciencias morales. La Peyrère estaba proyectando dudas sobre algunas de las afirmaciones básicas de la Biblia. Otros, como Marandé y Gassendi, se valieron de las dudas pirrónicas y de la nueva información para socavar las ciencias naturales.

La Reforma había producido una *crise pyrrhonienne* en el conocimiento religioso, en la búsqueda de una seguridad absoluta acerca de las verdades religiosas. El nuevo pirronismo había comenzado como medio de defender al catolicismo destruyendo todos los terrenos racionales de la certidumbre religiosa. Desde Montaigne y Charron hasta la *Tétrade,* se había revelado un abismo de dudas, no sólo a través de los fundamentos del conocimiento religioso, sino también de todo conocimiento natural. Al comenzar la Reforma científica y al ser desafiado el sistema de Aristóteles, el ataque escéptico pronto ensanchó el problema, haciendo de él un ataque a las bases de todo conocimiento. En dos órdenes del conocimiento revelado y natural, desaparecieron los fundamentos mismos.

No sólo se había planteado el antiguo problema del criterio en la teología, poniendo a los hombres a justificar una "regla de fe", sino que la misma dificultad se había manifestado en el conocimiento natural, obligando a los hombres a buscar alguna "regla de verdad". La "nueva ciencia" de Copérnico, Kepler, Galileo y Gassendi lo había "envuelto todo en duda". Los descubrimientos del Nuevo Mundo y del mundo clásico habían dado otras bases al escepticismo. Y los *nouveaux pyrrhoniens* mostraron

la incapacidad del hombre para justificar la ciencia de Aristóteles, de los naturalistas del Renacimiento, de los moralistas y también de los nuevos hombres de ciencia. Los ataques acumulados de los humanistas pirrónicos, desde Montaigne hasta La Mothe Le Vayer, y de los pirrónicos científicos, como Gassendi y Marandé, dejaron sin método, criterio ni base la búsqueda de un conocimiento garantizado acerca del mundo "real". No pareció posible ningún tipo de búsqueda racional de la verdad de las cosas, ya que contra cualquier teoría y contra cualquier dogma podía montarse toda una batería de argumentos aparentemente irrefutables. La *crise pyrrhonienne* había abrumado la búsqueda humana de la certeza, tanto en el conocimiento religioso como en el científico.

VI. COMIENZA EL CONTRAATAQUE

En esta crítica situación, los hombres de ciencia, los filósofos y los teólogos, o bien tenían que luchar por su vida, o bien tenían que abandonar la búsqueda de la certidumbre. Gradualmente, primero en el campo de la religión, después en el de la ciencia y la filosofía, se reconoció la amenaza del pirronismo, y se lanzó un contraataque. De esta pugna, los filósofos modernos salieron, como otros tantos San Jorges, dispuestos a destruir al dragón del escepticismo; sólo que en este caso el dragón nunca fue muerto y, en realidad logró, en el plazo de un siglo, devorar a los varios caballeros que habían intentado rescatar el conocimiento humano.

Participó en esta batalla la paradoja de que por mucho que los escépticos discutieran y se burlaran, arrojando a los demás a la duda, no todas las cuestiones parecían ser dudosas. Pese a las críticas del escéptico, las ciencias, antiguas o nuevas, parecían contener algún conocimiento real acerca del mundo. Como resultado, la lucha, fue en parte un intento de reconciliar la fuerza de las dudas de los pirrónicos con el conocimiento en rápida expansión que poseían los seres humanos. Para algunos pensadores, la batalla no fue tanto una búsqueda de la certidumbre cuanto una búsqueda de la estabilidad intelectual en que pudieran aceptarse duda y conocimiento. Para otros, fue una Guerra Santa por superar la duda, de modo que el hombre pudiera estar seguro en su conocimiento religioso y científico.

Como ocurre demasiado a menudo, los primeros matadores de dragones fueron los peores. Los primeros adversarios del *nouveau Pyrrhonisme* se mostraron a la vez ingenuos y vociferantes y, por tanto, no lograron captar siquiera los problemas en cuestión. Estos primeros antagonistas o bien se dedicaron más a la invectiva que a la argumentación, o bien cometieron petición de principio su-

poniendo que las opiniones de Aristóteles no estaban en duda y, así, podían recitarlas a los escépticos para hacerlos desaparecer. Los primeros que tuvieron conciencia de la amenaza de este resurgimiento del pirronismo fueron astrólogos como *sir* Christopher Heydon, o bien espiritistas como Pierre Le Loyer.[1] Este último, como ya hemos indicado, dedicó una breve parte de su libro a la defensa de los espectros, como respuesta a la crítica escéptica del conocimiento sensorial mediante la apelación a la epistemología aristotélica, línea de defensa que, según veremos en este estudio de los antiescépticos de la primera parte del siglo XVII, fue bastante común.

Pero la respuesta al escepticismo que realmente lanzó el contraataque fue menos filosófica y mucho más bombástica: la del padre François Garasse, de la Compañía de Jesús. Espantado, al parecer, por el *libertinage* de Théofile de Viau, y por las cosas escandalosas que oía en el confesionario, corrupciones que, según le decían sus penitentes, habían sido causadas por la lectura de *La Sagesse,* de Charron, Garasse lanzó una cruzada contra las tendencias ateas y libertinas de la época.[2] En 1623, publicó su obra *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels,* en que, entre una serie de cargos sensacionales, afirmó penetrar la máscara de piedad del pirronismo católico de Charron, y ver tras ella una irreligión sumamente nociva y peligrosa. La "supuesta piedad" de Charron se presenta como un flaco servicio a su patria y a su fe. El libro, de más de mil páginas, ataca a Charron por su impertinencia y su ignorancia en cuestiones religiosas, y su principal arma es la invectiva.[3]

Un discípulo de Charron, el padre François Ogier, inmediatamente replicó con la misma moneda en su *Jugement et Censure du Livre de la Doctrine curieuse de François*

[1] A este respecto, véase el cap. IV, p. 83.

[2] Acerca de Garasse, véase Lachèvre, *Le Procés du poète Théophile de Viau:* Boase, *Fortunes of Montaigne,* pp. 164-170; y Joseph Lecler, "Un Adversaire des Libertins au début du VIII[e] siecle-Le P. François Garasse, 1585-1631, *Études,* CCIX, 1931, pp. 553-572.

[3] François Garasse. *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels,* París, 1623.

Garasse, criticando el estilo, el carácter, la ignorancia de Garasse, etc. Acaso la más quemante observación de su réplica sea, "Garasse, amigo mío, lo que está por encima de nosotros no es para nosotros. Las obras de Charron son demasiado elevadas para espíritus bajos y vulgares como el vuestro".[4]

La dura crítica de Ogier movió a Garasse a emprender ataques más poderosos. Primero, en 1624, volvió a la carga con su *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Atheistes & Libertins de nostre siècle.* Aparte de insultar a su crítico, Ogier, Garasse trató de fortalecer su ataque contra Charron, quien "ahoga y estrangula dulcemente los sentimientos de religión, como con una cuerda de seda de filosofía".[5] Hay dos capítulos que enumeran las "proposiciones impías y ateas" y las "proposiciones impías y brutales" tomadas de la *Sagesse* de Charron.[6] Por último Garasse, en 1625, publicó su obra magna sobre el problema, *La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne.* En la dedicatoria, al cardenal Richelieu, el autor explicó por qué era necesaria una nueva *Suma.* "Este título que coloco a la cabeza de mis obras, y que se utilizó durante cuatro o cinco siglos, merece revivir, y como los tipos libertinos han ensombrecido nuestra época con nuevas tinieblas, hemos de buscar nuevas luces que iluminen la Verdad."[7] "El terror de los ateos secretos" y de los "tipos incorregibles y disparatados", de los cuales el peor es Charron, requería esta nueva empresa teológica.[8] Para desempeñar adecuadamente esta enorme tarea, Garasse atacó las ideas de todo y cada uno de los ateos, todos ellos

[4] François Ogier, *Jugement et Censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse,* Paris, 1623. La cita está en la p. vii.

[5] Garasse, *Apologie du Père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Atheistes & Libertins de nostre siecle, et reponse aux censures et calomnies de l'autur anonyme,* Paris, 1624, p. 135.

[6] *Ibid.,* caps. 21-22.

[7] Garasse. *La Somme Theologiques des veritez capitales de la Religion Chrestienne,* Paris, 1625, "Advertissements", p. 7.

[8] *Ibid.,* "Advertissements", pp. 14 y 34.

"verdaderos trogloditas o ratas de aldea".[9] Casi todo tipo de opinión que no sea la de Garasse constituye ateísmo, desde las ideas de Calvino hasta las de los pirrónicos. Enumera cinco clases de ateísmo, 1) el "ateísmo furioso y rabioso", 2) el "ateísmo del libertinaje y la corrupción de costumbres", 3), el "ateísmo de profanación", 4), el "ateísmo vacilante o incrédulo y 5), el "ateísmo brutal, perezoso y melancólico".[10] Los pirrónicos, como Charron, se encuentran en el cuarto grupo. "El ateísmo vacilante o incrédulo es ese espíritu vagabundo de los pirrónicos, que afirma que todas las cuestiones son indiferentes y no se apasiona ni en pro ni en contra de Dios, adoptando así una fría política de dejar las cosas indecisas."[11] La gente de este tipo, monstruos que han surgido en el siglo XVII,[12] son indiferentes a la religión; no están por Dios ni por el Diablo. Para ellos, la religión es cuestión de convención, no asunto serio. A Garasse no le preocupó refutar sus argumentos de suspender el juicio ante cualquier cuestión, sino tan sólo denunciarlos y mostrar los horrores de la indiferencia religiosa.[13] De hecho, el propio Garasse era un tanto escéptico ante la teología racional, pues negó que hubiese pruebas *a priori* de la existencia de Dios, e insistió en que la mejor manera de conocer a Dios era por la fe.[14] Pero se negó a creer que ésta fuese la clase de opinión que suscribían Charron y los pirrónicos católicos. En cambio, consideró que su teoría era una suspensión de juicio ante cualquier cuestión, incluso religiosa.

La acusación de Garasse, de que el pirronismo católico, especialmente el de Charron, en realidad era una especie de conjura atea provocó una controversia tormentosa, y colocó el problema del pirronismo y su refutación en el centro del escenario intelectual. Garasse casi no tocó los asuntos filosóficos en cuestión, y se contentó con

[9] *Ibid.*, Libro I, p. 15.
[10] *Ibid.*, Libro I. p. 44.
[11] *Ibid.*, Libro I, p. 45.
[12] *Ibid.*, Libro I. p. 61.
[13] *Ibid.*, Libro, I. pp. 60-65.
[14] *Ibid.*, Libro I, pp. 81-111.

poner a los pirrónicos el marbete de "ateos". En 1625, su *Somme Theologique* recibió una aprobación oficial, en la que se declaraba que la obra estaba conforme a las doctrinas de la Iglesia católica, y que era digna de ser publicada "para servir como antídoto a las impiedades de los actuales ateos y libertinos".[15] Pero pronto fue evidente que Garasse había desafiado la *entente cordiale* de la Iglesia y los *nouveaux Pyrrhoniens,* acusando a estos últimos de constituir una "quinta columna". Como resultado, uno de los teólogos más dinámicos del periodo acudió a entablar batalla con Garasse, y consiguió la condenación de su *Somme Theologique.*

Jean Duvergier du Hauranne (más conocido como Saint-Cyran), jefe francés del movimiento jansenista, cabeza espiritual de Port-Royal y discípulo del cardenal Bérulle, denunció a Garasse en un enorme escrito, combatió las opiniones de Garasse hasta obligar a la Sorbona a condenar su obra y, finalmente, obligó a callar al ampuloso jesuita. El ataque a Garasse, como lo ha mostrado Orcibal, desempeñó un papel decisivo en el desarrollo del jansenismo en Francia y fue, quizás, el primer avance de la cruzada jansenista.[16] En lo teológico, como veremos, Saint-Cyran estaba comprometido con un tipo de antirracionalismo no muy lejano al de Charron,[17] y, por tanto se mostró dispuesto a hacer causa común con los pirrónicos católicos.

Tremenda conmoción provocó la publicación del monumental *Opus* de Saint-Cyran, en cuatro volúmenes, en 1626, *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en la Somme Theologique du Père François Garasse de la Compagnie de Jesus.* Se colocaron letreros por todo París anunciando la obra. El propio libro comienza, como el de Garasse, con una dedicatoria al cardenal Richelieu. Allí y a lo largo del libro se hacen violentos cargos y acusaciones

[15] *Ibid.*, "Advertissements", p. 56.

[16] Cf. Lecler, "Un Adversaire des Libertins", p. 569; y Jean Orcibal, *Les Origines du Jansénisme,* Tomo II, París y Lovaina 1947, cap. V.

[17] Cf. el excelente estudio de Gouhier, "La Crise de la Théologie au temps de Descartes", pp. 29-32, y 38.

contra el jesuita que se atrevió a atacar a los "ateos secretos". Se nos dice que Garasse "deshonra la Majestad de Dios";[18] que "el autor de esta Suma teológica ha destruído la fe y la religión en todos sus puntos principales";[19] que las acusaciones de Garasse a Charron son tales que "no sé si las épocas pasadas o las épocas venideras habrán de ver, y en un sacerdote, tal tipo de descaro, o de malicia e ignorancia, dominantes en grado similar".[20] Que el libro de Garasse "es un monstruo horrendísimo";[21] y que su autor es "el autor más horrible que se haya visto, dadas las innumerables falsedades con que están llenos sus libros".[22] Le pareció increíble a Saint-Cyran que una orden religiosa hubiese permitido la publicación de semejante obra.[23] Afirmó que Garasse había propagado herejías, había citado en falso, había calumniado, había sido impío e impertinente, había proferido bufonadas. En el curso de su ataque, Cyran acusó además a su adversario jesuita de pelagianismo, arrianismo, luteranismo, calvinismo y paganismo.[24]

Lo que preocupaba a Saint-Cyran, además del gran número de errores en las citas e interpretaciones de la Escritura, los Padres de la Iglesia y diversos teólogos, era el ataque de Garasse al pirronismo fideísta como forma de ateísmo. Ya avanzado el segundo volumen, al analizar Saint-Cyran las opiniones de Charron, declaró que nunca había conocido ni leído los libros de Charron antes de

[18] Jean Duvergier du Hauranne (Saint-Cyran), *La Somme des fautes et fausseteż capitales contenues en la Somme Theologique du Père François Garasse de la Compagnie de Jesus,* París, 1626, Tomo I. Dedicatoria al cardenal Richelieu, páginas primera y segunda. Aun cuando en la portada se dice que es una obra en cuatro volúmenes, sólo aparecieron dos y una versión abreviada del cuarto. A este respecto, véase Orcibal, *Origines du Jansénisme,* II, p. 263 n. 3 y 280 y *ss.* Sobre la aparición y recepción de la obra, véase Orcibal, *op. cit.* II, pp. 278-280, y Leclerc, "Un Adversaire des Libertins", p. 569.

[19] Saint-Cyran, *Somme des fautes,* Tomo I, Dedicatoria, p. 42.

[20] *Ibid.*, Tomo II, Dedicatoria a Richelieu, páginas 10 y 11.

[21] *Ibid.*, Tomo II, "Advis a tours les sçavans & amateurs de la Verité touchant la refutation de la Somme Teologique du Pere François Garasse, de la Compagnie de Jesus", 2ª página.

[22] *Ibid.*, Tomo II, p. 241.

[23] *Ibid.*, Tomo I, Dedicatoria, 49ª página.

[24] *Ibid.*, Tomo IV.

verlos atacados y vilipendiados por Garasse como las obras más impías y ateas jamás escritas. Pero las indicaciones del pensamiento de Charron que Garasse presentaba no correspondían a la descripción. Así, nos dice Saint-Cyran, compró un volumen de la obra denunciada y encontró que, contra las afirmaciones de Garasse, las opiniones del pirrónico católico eran sanas e inteligentes, dignas del elogio y la estima en que las tenían los mejores pensadores católicos de Francia, entre ellos el eminente cardenal du Perron.[25]

Las opiniones antifilosóficas de los jansenistas, su oposición a la teología racional y su apelación a una lectura casi puramente fideísta de San Agustín, llevaron a Saint-Cyran a descubrir no pocas de las afirmaciones jansenistas básicas en Charron.[26] La insistencia del escéptico en la incomprensibilidad de Dios, la flaqueza de la razón humana y el peligro de tratar de medir a Dios de acuerdo con varas humanas fue apoyada por Saint-Cyran como buen cristianismo agustiniano. Sin tratar de defender todas las opiniones de Charron, Saint-Cyran intentó mostrar que el mensaje del pirronismo católico realmente era el mismo que presentaban los jansenistas como cristianismo ortodoxo: la miseria y debilidad del hombre sin Dios. San Agustín es constantemente citado para justificar el cuadro que Charron pinta de las limitaciones desesperadas en la búsqueda del conocimiento humano, y la necesidad de la Revelación para llegar a conocer. Las opiniones mismas que Garasse había tomado por ateísmo, insiste Saint-Cyran, no eran más que sanas y tradicionales opiniones cristianas.[27]

[25] *Ibid.*, Tomo II, pp. 321-324.

[26] Cf. Orcibal, *Origines du jansénisme*, II, pp. 275-277; y Gouhier, "Crise de la Théologie", pp. 29-31 y 51. La presentación por Gouhier de las opiniones de Jansenio y Saint-Cyran hace perfectamente inteligible la defensa de Charron por Saint-Cyran. Como lo muestra Gouhier, los jansenistas originales estaban abogando por una teología sencilla y eficaz, apartada de toda base filosófica. Consideraban la filosofía como fuente de errores y herejías, y la teología racional como el camino a la completa incertidumbre.

[27] Saint-Cyran, *Somme des fautes*, II, pp. 321-469.

Como resultado de esta defensa del pirronismo católico por uno de los teólogos más importantes de la época, la contraofensiva de Garasse en contra del escepticismo encontró un fin rápido y completo. Saint-Cyran insistió en su oposición hasta que, finalmente, la Facultad de Teología de la Sorbona condenó a Garasse y sus tiradas. El informe de la Sorbona indica que, por causa de las quejas recibidas, durante meses había estudiado y examinado la *Somme Theologique* hasta que, finalmente, en septiembre de 1626, había concluido que esta obra de François Garasse,

> Debía ser enteramente condenada, porque contenía muchas proposiciones heréticas, erróneas, escandalosas y precipitadas, y muchos pasajes de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres mal citados, corrompidos y desviados de su verdadero sentido, e innumerables bufonadas indignas de ser escritas o leídas por cristianos y por teólogos.[28]

Aunque la respuesta del padre Garasse al pirronismo, mediante insultos, acaso tuviese el fin apropiado, su tipo de contraataque se reflejó en varias obras de la época, en que no hay acusación demasiado violenta para lanzarla contra los escépticos. Mersenne, sin mencionar a nadie por su nombre, los tildó de monstruos indignos de ser llamados hombres. Y la temprana polémica de Mersenne, de 1623 a 1625, está llena de todo tipo de denuncias e insultos, como los siguientes:

> Se llaman a sí mismos escépticos, y son libertinos, indignos del nombre de hombre que llevan, ya que, como aves malignas de la noche, al no tener un ojo lo bastante fuerte para soportar la brillante luz de la verdad, se sacrifican vergonzosamente a errores, y, al limitar todo el conocimiento del hombre a la gama de los sentidos y a las apariencias externas de las cosas, nos reducen indignamente al estado más vil y a

[28] Anon., *Censure de la Sacree Faculté de Theologie de Paris, contre un livre intitulé La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne, par R. P. Francois Garassus, &c.*, París, 1626, pp. 3-14. La cita está en las pp. 12-13. Sobre el fondo de esta condena, véase Orcibal, *Origines du Jansénisme*, II, pp. 263-267.

la condición más baja de los animales más estúpidos, privándonos de todo genuino discurso y razón.[29]

El padre Jean Bouchet, destacado franciscano, acusó a los pirrónicos de llevar a cabo actividades peligrosas y subversivas. El extenso tomo de Boucher, *Les Triomphes de la Religion Chrestienne,* de 1628, presenta una extraña combinación de una forma modificada de pirronismo católico con la más enérgica denuncia de las ideas de Montaigne y Charron. Éstos son acusados de impiedades, de escribir libros peligrosos y envenenados, cuyos méritos literarios ocultan la serpiente que acecha en el interior. El efecto de los escritos de los dos grandes *nouveaux Pyrrhoniens* es comparado al de los *empyriques,* médicos que, nos dice Bouchard, mataron de quinientas a seiscientas personas por cada cinco o seis que curaron.[30] Mas a pesar de los efectos nocivos e insidiosos de los escritos de Montaigne y Charron, el tipo de opinión teológica que nos ofrece Boucher no es muy distinto. Si las verdades religiosas hubieran de basarse en la razón natural, "*no poseeríamos nada seguro o sólido,* puesto que vemos los juicios naturales no sólo tan diversos entre ellos, sino que la propia facultad de juicio es variable y contraria a sí misma".[31] No poseemos una ciencia perfecta porque todo nuestro conocimiento se basa en la razón y en los sentidos, y éstos a menudo nos engañan, y aquélla es inconstante y dudosa.[32] Para obtener cualquier conocimiento infalible hemos de llegar a él por la fe, a través de la Revelación. La verdad se descubre en la Biblia, y no mediante el empleo de nuestras míseras facultades.[33]

[29] Mersenne. *Verité des Sciences,* Epístola dedicatoria. páginas 2 y 3. Véase también Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim,* París, 1623, y *L'Impieté des Deistes, Athees, et Libertins de ce temps, combattue, et renversée de point en point par raisons tirees de la Philosophie et de la Theologie,* París, 1624. La crítica general que hace Mersenne del escepticismo se estudiará en el próximo capítulo.

[30] Jean Boucher: *Les Triomphes de la Religion Chrestienne,* París, 1628, pp. 128-132.

[31] *Ibid.,* pp. 99-100.

[32] *Ibid.,* pp. 147-152.

[33] *Ibid.,* p. 152.

En un estudio de las ideas de Boucher, el padre Julien Eymard d'Angers ha tratado de mostrar que esta aparente copia de algunos de los rasgos del fideísmo de Montaigne en realidad era la opinión ortodoxa de la Iglesia católica. Para apoyar este concepto, subraya el hecho de que, aun cuando Boucher negó que pudiese haber "argumentos evidentes" en materia de religión, sí aseveró que había "argumentos probables y persuasivos". Así, no podía afirmarse una evidencia completamente cierta para establecer alguna verdad religiosa; pero, al mismo tiempo, a falta de fe, podía ofrecerse cierto tipo de evidencia persuasiva o moralmente cierta, que resultaba adecuada para convencer o para apoyar, pero no para establecer una verdad religiosa.[34] Esta forma modificada de fideísmo realmente no es distinta de la de Charron, para quien la certidumbre de las verdades religiosas sólo dependía de la fe, pero que también presentaba muchas "razones" supuestamente persuasivas para convencernos de estas verdades. El fideísmo como epistemología religiosa al parecer implica la afirmación de que la garantía de la verdad del conocimiento religioso tan sólo llega de la fe. Semejante aseveración de ninguna manera niega que pueda haber todo tipo de evidencias que hagan plausible o probable este conocimiento, o que puedan conducirnos a creer en el. Pero las evidencias nunca pueden ser adecuadas para establecer la verdad de las proposiciones religiosas.

Este tipo de violento antiescepticismo, aunado a una aceptación del fideísmo como el de los *nouveaux Pyrrhoniens* también apareceen las ideas de Guez de Balzac, conocido apologista de los jesuitas. En su correspondencia, Balzac ataca continuamente a La Mothe Le Vayer, a quien considera un ateo, y a la señorita de Gournay, que es tra-

[34] Cf. Julien-Eymard d'Angers, "Le 'Fidéisme' de J. Boucher, Cordelier (1628)", en *Études franciscaines*, L, pp. 579-593. Una interpretación más fideísta de Boucher aparece en Busson, *La pensée religieuse*, pp. 257-259, y una interpretación menos fideísta en Dedieu, "Survivances et influences de l'Apologétique traditionelle dans les 'Pensées' ", en *Rev. d'Hist. litt.* XXXVII, 1930, pp. 507-508. Véase también Boase, *Fortunes of Montaigne*, pp. 174-178.

tada como persona vana y presuntuosa.[35] Pero este desagrado personal de los discípulos vivos de Montaigne no impide a Balzac, en su *Socrate Chrestien*, mantener un tipo de pirronismo cristiano.

> Esta Verdad [la que Sócrates estaba buscando] no es otra que Jesucristo: y es este Jesucristo el que ha creado las dudas y la irresolución de la Academia; el que hasta ha garantizado el pirronismo. Vino para contener los vagos pensamientos del espíritu humano, y para afirmar sus razonamientos en el aire. Después de muchos siglos de agitación y disturbios, vino para traer la Filosofía a la Tierra, y para ofrecer anclas y puertos en un Mar que no tiene orilla ni fondo.[36]

Así pues, sin Jesucristo todo está en duda, y por medios naturales sólo podemos llegar al escepticismo completo. La verdad depende exclusivamente de la fe.

Otro que se apresuró a denunciar la amenaza escéptica fue Charles Cotin, futuro miembro de la *Academie Francaise*. Pero en este caso, su única preocupación es poner en claro los efectos horribles y perturbadores del pirronismo de Montaigne y Charron, y no desarrollar también alguna forma de pirronismo. En su *Discours a Theopompe sur les Forts Esprits du temps,* de 1629, Cotin describió el terrible estado de cosas que reinaba en París, donde había monstruos, *Forts-Esprits* que parecían hombres, pero que negaban que algo pueda ser cierto, y aceptaban sólo las apariencias. Estas viles criaturas, creadas por la lectura de Montaigne y de Charron, deseaban reducirnos a simples animales, y someter nuestras almas a nuestros cuerpos. El resultado de las ideas de estos *Forts-Esprits* era la rabia y la desesperación. Y, lo más temible, había un número infinito de tales monstruos en existencia.[37]

Además de las refutaciones del pirronismo mediante

[35] Cf. Balzac, "Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac".

[36] Balzac, *Socrate Chrestien*, Discours I, en *Les Oeuvres de Monsieur de Balzac*, París 1665, Tomo II, p. 213. Véase también Busson, *La pensée religieuse*, pp. 266-269.

[37] Charles Cotin, *Discours à Théopompe sur les Forts Esprits du temps* (n.p. 1629), pp. 4-28. Mersenne había afirmado que en París vivían 60 mil ateos en 1623.

vilipendio, del llamado a las armas de Garasse, Mersenne, Boucher, Cotin y otros, empezaron a aparecer en gran número de respuestas filosóficas al *nouveau Pyrrhonisme*, a partir de 1624, año de la primera publicación de Gassendi. Estas réplicas pueden clasificarse, poco más o menos, en tres categorías, aunque algunas de las obras que consideraremos caben en más de una de ellas: 1) refutaciones basadas en principios de la filosofía aristotélica; 2) refutaciones que reconocen toda la fuerza y validez de los argumentos pirrónicos, y luego tratan de mitigar los efectos del escepticismo total; y 3) refutaciones que tratan de construir un nuevo sistema de filosofía para recoger el desafío escéptico.

El tipo aristotélico de respuesta a algunos de los argumentos escépticos fue ofrecido, como ya lo indicamos, por Pierre Le Loyer en su defensa del espiritismo. También fue empleado por algunos enemigos protestantes de François Veron, como Jean Daillé y Paul Ferry. Al tratar de mostrar lo fidedigno de cierta información sensorial, o la justificación de los procedimientos racionales, estos pensadores habían apelado a la teoría aristotélica del funcionamiento natural de los sentidos y la razón, y a la necesidad de encontrar condiciones apropiadas para el empleo de nuestras facultades. En las batallas contra los *nouveaux Pyrrhoniens* del segundo cuarto del siglo XVII, aparecieron afirmaciones más elaboradas y completas de este tipo aristotélico de rechazo del escepticismo. Uno de los ejemplos más claros de este tipo de enfoque es la respuesta de Pierre Chanet a Charron.

Chanet, un médico protestante, publicó sus *Considerations sur la Sagesse de Charron,* en 1643. En el prólogo, el autor indicó su preocupación por la recepción que pudiese tener su libro, ya que tanta gente admiraba los escritos de Charron. Pero, comprendía Chanet, no debía tener miedo, puesto que sólo estaba exponiendo las opiniones aceptadas por todo el mundo, las opiniones de las Escuelas. La única gente que no estaría de acuerdo, nos

dice, sería la que tomara a Charron por Sócrates y a la *Apologie de Raimond Sebond* por la Escritura.[38]

La primera parte de la obra de Chanet está dedicada a refutar ciertas peculiares aseveraciones escépticas de Montaigne y Charron que tratan de las similitudes de hombres y animales. Habían sostenido que el hombre erraba al pensar que ocupaba algún lugar especial o privilegiado en el esquema de todas las cosas, o que el hombre tenía algunas facultades o capacidades que no compartía con las bestias, y que no había razón para suponer que los cinco sentidos humanos constituyeran la totalidad de los medios que poseían las criaturas naturales para obtener conocimiento del mundo. Chanet trató de mostrar que las pruebas ofrecidas en apoyo de estas afirmaciones (básicamente material anecdótico, tomado de Plutarco, Sexto y otros), podían explicarse sin apelar a las drásticas afirmaciones de Montaigne y Charron.[39]

En la segunda parte de su libro, Chanet se enfrentó al núcleo filosófico del *nouveau Pyrrhonisme,* los argumentos ofrecidos para producir un escepticismo hacia los sentidos y un escepticismo hacia la razón. Pese a los tropos escépticos acerca de las variaciones, etc., de nuestra experiencia sensorial, hay una base, insistió Chanet, para aseverar la "Certidumbre de los Sentidos". A veces sí nos engañan nuestros sentidos, pero existen condiciones, a saber, las establecidas en el *De Anima,* de Aristóteles, que, si se cumple con ellas, hacen que los sentidos sean incapaces de error o engaño. Si el órgano sensorial está trabajando apropiadamente, si el objeto se encuentra a una distancia apropiada, y si el medio por el cual ocurre nuestra percepción es como debe ser, entonces no puede ha-

[38] Pierre Chanet, *Considerations sur la Sagesse de Charron,* París, 1643, Prefacio. 2a. y 3ra. páginas. Busson, *La pensée religieuse,* pp. 194-195, dice que "Chanet no parecía conocer a Montaigne" y no conocía la *Apologie,* lo que es patentemente falso. La referencia a Montaigne fue suprimida en la segunda edición de la obra de Chanet. Cf. Boase, *Fortunes of Montaigne,* p. 186 n. 4.

[39] Chanet, *Considerations,* pp. 1-250. Los varios análisis del siglo XVII sobre los méritos de los animales, incluso el de Chanet, son tratados en George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century,* Baltimore, 1933.

ber errores de los sentidos. En contra de Charron, quien afirmó que aun en las mejores condiciones pueden engañarnos los sentidos, Chanet insistió en que sólo pueden ocurrir errores, ilusiones o engaños si algo es anormal en el órgano, el medio o la ubicación o la naturaleza del objeto. Con sus normas aristotélicas procedió entonces a analizar todos los ejemplos habituales de ilusiones sensorias ofrecidos por los escépticos. El problema del remo que parece curvarse dentro del agua queda explicado por el hecho de que el medio no es "como debiera ser". La torre cuadrada que en la lejanía parece redonda se explica afirmando que el órgano sensorio, el ojo, no percibe bien las formas rectangulares. Las dobles imágenes que percibimos oprimiéndonos el globo del ojo se deben a que el órgano sensorio se encuentra en estado enfermizo o antinatural. Los problemas de perspectiva son explicados como resultado de percibir los objetos desde distancias inadecuadas, y así sucesivamente.[40] En todo esto, Chanet nunca vio que estos ejemplos eran ofrecidos por Charron como desafío a su criterio del conocimiento sensorio, y no como ilustraciones de su operación. La pregunta que los escépticos habían planteado era: ¿Hay alguna manera de distinguir la experiencia sensoria verídica de la no verídica? Chanet respondió que sí, basándose en la norma aristotélica del conocimiento sensorio. Pero los escépticos estaban rechazando la norma, y preguntando cómo podíamos estar seguros de que eran verídicas aun las percepciones que ocurren con órganos sensorios sanos y normales, con medios, distancias y objetos específicos. Tan sólo afirmar un criterio que, de ser cierto, nos permitiría clasificar las percepciones verídicas y las engañosas resulta una petición de principio, a menos que también podamos mostrar que está justificada la norma aristotélica de conocimiento sensorio.

Luego, Chanet se enfrentó a las dificultades escépticas planteadas respecto al razonamiento. Aquí, como en sus afirmaciones acerca del conocimiento sensorio, sostuvo

[40] Chanet, *Considerations*, pp. 257-272.

que aun cuando a veces seamos engañados, hay algunos juicios tan evidentes, "que tendríamos que estar locos para dudar de esta certidumbre".[41] Existe una norma del razonamiento correcto, a saber, las reglas de la lógica aristotélica, y esta norma nos capacita a distinguir lo que es evidente de lo que sólo es probable. Mediante esta norma podemos reconocer las premisas ciertas, y emplearlas para descubrir otras verdades. Las premisas ciertas son aquellas que, o bien han sido demostradas por verdades evidentes, o son tan evidentes que resultan indudables. Por tanto, con los cánones de la lógica y el carácter evidente de verdades como "el todo es mayor que la parte", podemos construir un conocimiento científico racional.[42] Una vez más, Chanet deja de lado los problemas escépticos planteados por Montaigne y Charron, al suponer que no están en duda las teorías de Aristóteles, y luego aplicarlas a las dificultades planteadas.

En la *Theologie Naturelle*, del padre Yves de París, encontramos este tipo de aplicación de la respuesta aristotélica al pirronismo, brevemente introducido entre otras críticas de los *libertins,* a quienes atribuye haber suspendido el juicio ante toda materia, religiosa o natural. Primero plantea el problema de la autorreferencia. Cuando los escépticos dicen que nada es cierto, hay que dudar de todo, se ven obligados a caer en una contradicción, pues piensan que estas mismas aseveraciones son ciertas. Pero entonces, aseveró Yves de París, existe un medio mejor para hacer que los escépticos vean lo errado de su camino, a saber, mostrarles el conocimiento natural que no pueden rechazar: nuestra información sensorial. Cuando nuestros sentidos están operando en estado normal, en condiciones normales, y cuando nuestra facultad racional es debidamente empleada, no tenemos razones para dudar, y podemos conocer la verdad. Así pues, en lugar de quedarnos con "los tormentos y desesperadas angustias de estas almas miserables", los escépticos *libertins* deben reconocer

[41] *Ibid.*, p. 291.
[42] *Ibid.*, pp. 288-304.

que es posible el conocimiento mediante el uso apropiado de nuestras facultades, y que no hay necesidad de la duda respecto a la información natural o revelada. Tenemos los medios de descubrir las verdades científicas, y Dios nos ha informado de la verdadera religión. Así pues, en estas circunstancias el escepticismo es estupidez o perversión.[43]

Un rechazo más elaborado del pirronismo, aunque en vena similar, aparece en el *Apologeticus fidei* de Jean Bagot, de la Compañía de Jesús, de 1644. Las primeras partes de esta obra tratan de las teorías pirrónicas y académicas en su forma clásica, tal como fueron presentadas por Sexto, Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín. Sólo más adelante se tratan las opiniones de los escépticos modernos, especialmente de Charron. Bagot consideró las afirmaciones escépticas como amenazas para la fe y, según observó en una nota marginal, "abundan hoy los pirrónicos".[44] Después de esbozar los argumentos de los escépticos griegos, Bagot ofreció su respuesta, aseverando que hay algunas verdades que están basadas en la autoridad infalible que las declara, y otras cuya certeza es evidente y manifiesta, siempre que nuestras facultades racionales y sensoriales sean utilizadas adecuadamente y en condiciones normales. En estos términos quedan rechazados los argumentos básicos de los escépticos, y se elabora una detallada teoría de la verdad.[45]

En algunos otros pensadores de este periodo aparece una forma modificada del empleo de las teorías aristotélicas como respuesta al escepticismo. Como veremos en

[43] Yves de Paris, *La Theologie naturelle*, 3ª ed. (París 1641), Tomo IV, pp. 393-403. (La primera edición del Tomo IV apareció en 1636). Al considerar aquí a Yves de Paris, no pretendo implicar que fuera aristotélico en su filosofía, sino tan sólo que esta particular crítica del escepticismo ilustra el tipo aristotélico de refutación del pirronismo. Otras clases de razones para rechazar el escepticismo aparecen en diversos escritos suyos. Para un análisis detallado de la filosofía de Yves de Paris, véase Charles Chesneau (Julien-Eymard d'Angers), *Le Père Yves de Paris et son temps*, 1590-1678, 2 vols., París, 1946.

[44] Jean Bagot, *Apologeticus fidei*, París, 1644, Libro I, p. 6.

[45] *Ibid.*, Prefacio, Libro I, pp. 1-19, acerca del escepticismo, pp. 20-102 acerca de la teoría de Bagot, y Libro II, pp. 17-18 trata de Charron.

partes posteriores, algunos de los elementos de la teoría aristotélica del conocimiento se emplearon para rechazar ciertas afirmaciones pirrónicas, aun por pensadores cuyas ideas generales no seguían la tradición aristotélica, como en los ejemplos del padre Mersenne y de Herbert de Cherbury. En el vasto proyecto ecléctico de Charles Sorel, *La science universelle,* introduce muchos ingredientes de la teoría aristotélica como parte de su rechazo al escepticismo, junto con otros varios tipos de respuesta, tomados algunos de ellos, al parecer, de fuentes de la época, como los escritos de Mersenne.

Sorel fue un conocido escritor e historiador de la época, y amigo del *libertin érudit* Guy Patin. La primera parte de la grandiosa obra filosófica de Sorel, *La Science des choses corporelles,* publicada en 1634, comienza en el estilo de muchos de los escritos de los nuevos pensadores del siglo XVII, lamentando el miserable estado de la cultura humana, la inutilidad y estupidez de lo que se enseña en las Escuelas, y ofreciendo una nueva panacea, *la ciencia universal,* "en que la Verdad de todas las cosas del mundo se conoce por la fuerza de la Razón, y se encuentra la *refutación de los Errores de la Filosofía ordinaria*".[46] Se nos dice que esta nueva ciencia será completamente razonable y cierta, y mejorará a la humanidad. Tras estas fanfarrias, Sorel analiza dos tipos de críticas de la posibilidad de una verdadera ciencia de la naturaleza: una, que parece ser una especie de platonismo y que niega que pueda haber algún conocimiento real de las materias de este mundo, e insiste en que sólo se encuentra la verdad en Mundo Celestial; la otra es un escepticismo que afirma que no podemos conocer realmente nada. En vista de la propaganda inicial a la *ciencia universal,* en relación con las críticas se hacen unas modificaciones bastante extremas. El hombre, nos dice Sorel, puede conocer acerca de las cosas todo lo que sea necesario para su felicidad. Sus capacidades naturales de sentido y razón pueden recibir

[46] Charles Sorel, *La Science des choses corporelles, première partie de la Science humaine,* París, 1634, portada y prefacio.

información y juzgarla; pero al hacerlo así, bien puede haber secretos de la Naturaleza que no se han explicado ni pueden explicarse. Puede ser difícil conocer las esencias de las cosas incorpóreas; puede ser imposible conocer a Dios. Empero, esto no destruye la posibilidad de conocimiento sino que, antes bien, nos capacita a ver la falsedad de ciertas teorías que se han planteado, y nos permite conocer los límites del conocimiento humano. Podemos saber al menos lo que no podemos saber, y hacer así una ciencia de nuestra ignorancia.[47] Sorel estaba dispuesto a reconocer un conocimiento menos que completo de todo, para justificar nuestra seguridad en lo que somos capaces de conocer.

En partes posteriores de su épica presentación de la *ciencia universal,* Sorel se enfrentó al desafío escéptico que, según sintió, había que recoger para capacitarnos a hacer un uso apropiado de nuestras facultades y capacidades.[48] Las Escuelas y los textos de lógica no ofrecían una respuesta satisfactoria, pero Sorel pensó que él y Mersenne la habían encontrado.[49] Del estudio de los clásicos pirrónicos, como Sexto, y observando que "hay algunos libertinos que los han desenterrado, para perjuicio de la religión y de la sociedad humana",[50] Sorel trató de viciar los argumentos del escepticismo, tanto antiguo como moderno.

Como respuesta a las dudas planteadas por los pirrónicos acerca de lo fidedigno de nuestro conocimiento sensorio, Sorel ofreció un argumento aristotélico. La información que reciben nuestros sentidos externos debe ser sopesada y juzgada por nuestro "sentido común" para evitar engaños. Tenemos toda una variación de experiencias debidas a la disposición de los órganos sensorios, al tem-

[47] *Ibid.*, pp. 15-27.

[48] Sorel, *La Bibliothèque françois de M. C. Sorel*, París, 1664, p. 392.

[49] *Ibid.*, pp. 33-35, y el Cuarto volumen de Sorel, *La Science universelle*, intitulado *La Perfection de l'Ame* . . ., París, 1664, Part. II, p. 30.

[50] Sorel, *La Perfection de L'Ame*, pp. 21-30, ofrece un resumen de las opiniones de "Des Pyrrhoniens ou Sceptiques". La cita está en la p. 30, donde Sorel también dice que aquellos *libertins* eran en número muy escaso, y tenían miedo de expresar sus opiniones en público.

peramento del observador, a la ubicación del objeto y al medio por el cual ocurre la percepción. Pero nuestros sentidos son capaces de percibir las cualidades de los objetos tal como son, y nuestro sentido interior, el "sentido común" tiene la capacidad de juzgar cuando los sentidos dan información precisa, y de corregir cuando no es así. En todo su detallado examen de los ejemplos ofrecidos por los escépticos acerca de las diferencias entre la percepción humana y la animal (que pareció dispuesto a aceptar sin mayor investigación), y las variaciones de la percepción humana, Sorel nunca vio que aquello que los pirrónicos estaban cuestionando era si tenemos alguna manera de saber cuándo y si nuestros sentidos nos informan con precisión. En cambio, supuso que podemos reconocer y reconocemos algunas percepciones verídicas, y que podemos juzgar a las otras en consecuencia. Así, los problemas de perspectiva y de distancia no le preocupan, ya que tenemos estas percepciones fidedignas, y al emplearlas aprendemos a juzgar y corregir por experiencia las percepciones especiales. Puede haber algunas circunstancias insólitas, en que acaso lo mejor sea no juzgar en absoluto; pero, en general, podemos valernos de estas percepciones para evaluar casi cualquier circunstancia y, mediante el empleo del "sentido común" determinar cómo son las cosas en realidad y no sólo en apariencia. Entonces, podemos olvidarnos de todas las cavilaciones escépticas acerca de las experiencias y visiones de los maniacos o de los delirantes, puesto que sabemos que esa gente tiene órganos sensorios corrompidos y, así, ven las cosas como no son.[51]

La única base ofrecida por Sorel a su constante suposición de que la gente normal, con órganos sensorios nor-

[51] Cf. Sorel, *La Science universelle de Sorel, où il est traité de l'usage & de la perfection de toutes les choses du monde.* Tomo III, París 1647, pp. 257-269. Du Pleix, que fue el predecesor de Sorel como *Historiographe du Roy*, ofreció la misma explicación de las ilusiones sensoriales, pero no se refirió para nada al pirronismo a este respecto. Cf. Scipion Du Pleix, *Cours de Philosophie, reveu, illustré & augmenté*, París, 1632, en la parte intitulada "La Physique où Science des Choses Naturelles", Libro 8, caps. 14-9.

males y en condiciones normales, tiene sensaciones precisas y fidedignas, o bien una capacidad normal para sopesar y juzgar lo fidedigno de su experiencia, es que sería extraño que los que están en perfecta condición no conocieran la verdad, y sólo la conociera la gente anormal. Pero los escépticos estaban diciendo que no tenemos manera de saber si las condiciones que consideramos como óptimas para observar el mundo son, asimismo, las más correctas para percibir el estado de cosas auténtico. Puede ser extraño que sólo unos cuantos hombres excéntricos vean las cosas como en realidad son, pero también es raro que sólo la gente con visión normal pueda verlas. Al ofrecer como solución de las dificultades escépticas una descripción de nuestros procedimientos normales para juzgar la operación sensorial, Sorel no se ha enfrentado al problema de cómo podemos saber que nuestra manera normal y natural de distinguir las percepciones fidedignas de las que no lo son está de acuerdo con los rasgos verdaderos de los objetos reales.

El mismo tipo de respuesta, simplemente embellecida o elaborada, fue la que dio Sorel a todos los demás argumentos escépticos. ¿Podemos saber si toda nuestra experiencia no es más que un sueño? Este problema, del que tanto partido había de sacar el célebre contemporáneo de Sorel, Descartes, es tratado desdeñosamente. La persona normal, estando despierta, puede saber la diferencia entre el sueño y la vigilia. Si alguien sueña que comió mucho, y luego despierta y tiene hambre, puede saber que ha estado soñando. ¿Y conocemos algo más que las apariencias de las cosas? Aun si sólo percibimos las superficies o apariencias de los objetos, podemos juzgar la naturaleza interna del objeto, así como lo hacemos en los casos ordinarios cuando juzgamos lo que está dentro por lo que está fuera, o cuando juzgamos cómo es todo un objeto a partir de la vista de sus partes. Los efectos nos ofrecen una base adecuada para determinar las causas.[52]

Los escépticos que han tratado de generar una regre-

[52] Sorel, *Science universelle*, Tomo III, pp. 270-272.

sion infinita de dificultades acerca de ir de los efectos a las causas, de las causas a las causas, y así interminablemente, han creado un problema falso. Han sostenido que sólo podemos conocer un objeto si sabemos completamente por qué es lo que es, cuáles son las causas de todas sus propiedades. Sorel desdeñó este problema reconociendo, primero, que algunas cosas pueden ser incognoscibles y otras sólo parcialmente cognoscibles, pero diciendo que podemos tener un conocimiento seguro acerca de ciertas materias. Nuestro conocimiento seguro es todo lo que necesitamos, y podemos obtenerlo de la información pertinente que tenemos disponible, y mediante el uso de nuestras facultades naturales.[53]

Tenemos suficiente información y facultades adecuadas para crear ciencias. Los pirrónicos niegan que conozcamos algún primer principio cierto, para emplearlo como premisa de nuestro conocimiento científico. Suspenden el juicio ante las verdades más obvias: que el todo es más grande que la parte, que algo, incluso ellos mismos, existe, que el sol brilla, etc., porque piensan que todo esto es incierto. "Aquí vemos finalmente cuán perniciosas son sus indiferencias, vemos que tienden a subvertir toda ciencia, política y religión."[54] Pero poseemos primeros principios que son indiscutibles, o bien conocidos por la experiencia común de toda la humanidad, o bien "conocidos por la luz de la Razón". Empleando nuestra razón natural podemos descubrir conocimiento científico verdadero a partir de estos principios ciertos. Los escépticos, para desafiar nuestro conocimiento científico, tienen que negar lo fidedigno de nuestros órganos sensorios normales y naturales, de nuestro "sentido común" normal, y de nuestra razón o entendimiento natural. Pero podemos ver que nuestras facultades cuentan con la perfección necesaria para sus funciones y, por tanto, no tenemos ninguna razón para preocuparnos por las objeciones de los escépticos a la posibilidad de que alcancemos

[53] *Ibid.*, pp. 272-274.
[54] *Ibid.*, p. 277.

el conocimiento científico. Puede haber dificultades, puede haber cosas que nunca conozcamos, pero si tomamos grandes precauciones, podremos conocer bastante bien lo que nos es necesario, y con completa seguridad, de modo que podremos establecer las artes y ciencias sobre una base firme. Nuestro "sentido común" y los primeros principios manifiestos e indudables son la puerta de entrada al conocimiento de la verdad acerca de los objetos.[55]

Después de este recurso a las condiciones y facultades normales y naturales que nos capacitan a obtener conocimiento verdadero, Sorel presentó otra respuesta a los pirrónicos, el problema habitual de la naturaleza contradictoria de la posición del escéptico.[56] Los escépticos, afirmó Sorel, no pueden ser tan ignorantes como simulan ser, pues buscan razones a sus ideas, y parecen preferir aquellas que *ellos* ofrecen a las de los dogmáticos. Están ciertos de que nada es cierto (afirmación que Sexto, Montaigne, La Mothe Le Vayer y otros tuvieron buen cuidado de evitar); así, han encontrado cierta verdad, y no pueden estar completamente en duda.

> Aquí podríamos jactarnos de haber derrocado su fundamento, si su doctrina no consistiera en probar que no hay ninguna opinión que tenga algún fundamento; pero por tanto, su opinión queda, entonces, sin ninguna base; y si, para defenderla, afirman que tiene algún fundamento, una vez más es derrocado por esto, ya que no debiera tener ninguno de acuerdo con sus máximas.[57]

Así pues, al tomar la posición del escéptico como aseveración definida, Sorel indicó el carácter autorreferencial de la idea, y el dilema allí envuelto. El problema de plantear la opinión pirrónica sin contradicción es uno de los problemas más persistentes reconocidos por los escépticos, y una de las continuas respuestas ofrecidas por sus adversarios.

[55] *Ibid.*, pp. 275-281.

[56] Este puede ser el ataque que La Mothe Le Vayer respondió al comienzo de la segunda parte de la *Prose Chagrine*, en *Oeuvres*, Tomo IX, pp. 354-356.

[57] Sorel, *Science universelle*, Tomo III, p. 281.

Al emplear elementos de la teoría aristotélica del conocimiento, al insistir en lo adecuado del conocimiento que así podemos alcanzar para nuestros propósitos, al conceder algunas posibles limitaciones a nuestro absoluto y completo entendimiento de las cosas, y al mostrar lo contradictorio de una aseveración de escepticismo completo, Sorel creyó haber destruido la amenaza pirrónica.

Una variación interesante del empleo de las teorías de Aristóteles para rechazar el escepticismo aparece en ciertos comentarios de *sir* Francis Bacon (que fue llamado imitador de los pirrónicos por Mersenne, por su insistencia en algunas de las dificultades escépticas para llegar al verdadero conocimiento).[58] En su obra *Advancement and Proficiencie of Learning,* Bacon criticó a los escépticos por representar erróneamente los problemas implícitos en alcanzar el conocimiento a través de los sentidos. Se habían aferrado (afirmó Bacon) a las ilusiones y los engaños de los sentidos para "arrancar las ciencias de raíz". Lo que no habían visto era que las verdaderas causas de los errores eran los ídolos, y que la solución correcta a las dificultades estaba en la elección de los instrumentos: "Y sin embargo, ayudados por nuestra industria, los sentidos pueden ser suficientes para las ciencias."[59] En otras palabras, puede darse un conjunto de condiciones, en materia de correcciones de los sentidos, sin ninguna ayuda, que, aunadas a ciertas reformas internas, especificarán cuándo son verídicas nuestras percepciones adaptadas. Pero nuestros sentidos naturales y normales no bastan para darnos un conocimiento fidedigno, a menos que vayamos a emplear ciertas ayudas e instrumentos. Así, debemos adoptar un escepticismo parcial o temporal hasta que podamos emplear con éxito las ayudas y procedimientos del *Novum Organum.*

> Tampoco debe causar alarma tal suspensión de juicio en una persona que no mantiene que simplemente no puede conocerse

[58] Mersenne analizó a Bacon en *La Verité des Sciences,* Libro I, cap. XVI.

[59] Francis Bacon, *Of the Advancement and Proficiencie of Learning, or the Partitions of Sciences,* Londres 1674, Libro V, cap. II, pp. 144-145.

nada, sino sólo que no puede conocerse nada salvo siguiendo cierto curso y camino; y sin embargo establece provisionalmente ciertos grados de seguridad para uso y alivio mientras llega la mente a un conocimiento de las causas sobre el cual pueda descansar. Pues ni aun aquellas escuelas filosóficas que sostenían la imposibilidad absoluta de conocer cosa alguna eran inferiores a las que se atrevieron a declararse. Pero no proporcionaron ayuda al sentido y al entendimiento, como lo he hecho yo, sino que simplemente retiraron toda su autoridad, lo cual es algo totalmente distinto, casi lo opuesto.[60]

Los distintos tipos de respuestas aristotélicas a la crisis escéptica tienen en común, independientemente de sus variaciones, la idea de que existen condiciones apropiadas para las percepciones o el razonamiento, y que tenemos facultades que, operando adecuadamente en estas condiciones, pueden conducirnos al conocimiento verdadero.

Por tanto, no se requiere un escepticismo respecto a los sentidos ni respecto a la razón. El tipo de prueba introducida por los escépticos o bien es falso o bien trata de condiciones anormales y facultades corrompidas.

Los que dieron este tipo de respuesta a los pirrónicos se negaron a reconocer que los escépticos estaban desafiando hasta lo fidedigno de nuestras facultades naturales, en las mejores condiciones, y también estaban negando los criterios establecidos por Aristóteles para decidir cuándo estaban funcionando adecuadamente nuestras facultades. Bien puede ser que el sistema aristotélico esté ingeniosamente construido para evitar los habituales argumentos escépticos, ya sea especificando un camino para resolver los problemas sobre la base de una norma, que no se pone en cuestión, o desdeñando los argumentos como absurdos. Por tanto, según los aristotélicos, si alguien realmente está en duda acerca de los primeros principios o del criterio, no está preparado para filosofar. En cambio, el *nouveau Pyrrhonisme* estaba cuestionando el

[60] Bacon, *Instauratio Magna*, Trad. ing. en *The Works of Francis Bacon*, editado por Spedding, Ellis y Heath. Vol. VIII, Boston 1836, p. 52.

sistema mismo de los aristotélicos, que no podía ser justificado ni defendido tan sólo aplicando el sistema.

Los críticos vociferantes del escepticismo no se enfrentaron a los problemas planteados; y los aristotélicos se enfrentaron a ellos simplemente cometiendo decisión de principio ante los problemas decisivos. Los primeros trataron de destruir la fuerza del pirronismo simplemente denunciándolo. Los segundos trataron de resolver los problemas tratándolo como puntos que había que debatir dentro de su propio sistema, como dificultades que había que resolver mediante las normas que aceptaban. No vieron que para disipar la crisis escéptica primero habían de establecer la base de su sistema filosófico antes de poder mostrar que lo que era cierto según la teoría de Aristóteles realmente era cierto. En los capítulos siguientes examinaré algunos intentos de recoger el desafío escéptico mediante una evaluación más seria de los problemas básicos aquí planteados.

VII. EL ESCEPTICISMO CONSTRUCTIVO O MITIGADO

OTRA MANERA de enfrentarse a la crisis escéptica consistió en formular una teoría que pudiera aceptar toda la fuerza del ataque escéptico a la posibilidad del conocimiento humano, en el sentido de verdades necesarias acerca de la naturaleza de la realidad, y, sin embargo, admitir la posibilidad de conocimiento en un sentido menor, como verdades convincentes o probables acerca de las apariencias. Este tipo de opinión, que ha llegado a ser lo que muchos filósofos consideran hoy como la visión científica, fue presentado por primera vez en el siglo XVII, en el grandioso ataque de Mersenne al pirronismo, *La Verité des Sciences, contre les Septiques ou Pyrrhoniens,* y después, en forma más sistemática, por Gassendi, buen amigo de Mersenne. En otros escritores, como el teólogo inglés Chillingworth y el escritor franciscano francés Du Bose, encontramos la búsqueda y una declaración parcial de este escepticismo mitigado. Este intento de encontrar una *via media* entre las tendencias completamente destructivas del *Nouveau Pyrrhonisme* y un dogmatismo discutible, ha llegado a ser parte decisiva de la filosofía moderna, en los movimientos del pragmatismo y el positivismo. Pero, aun cuando las formulaciones más teóricas de este escepticismo mitigado o constructivo probablemente se elaboraran a comienzos del siglo XVII, hubo que desarrollar y demoler un nuevo dogmatismo antes de que fuese aceptada esta nueva solución a la *crise pyrrhonienne.* Sólo después de la presentación de esta idea por David Hume, y su aceptación en el siglo XIX, por Mill y Comte, se volvió filosóficamente respetable.

Marin Mersenne (1588-1648) fue una de las figuras más importantes en la historia del pensamiento moderno, y hasta hace poco fue desdeñado y mal entendido.[1] Se le re-

[1] La obra monumental del finado abate Robert Lenoble ha sacado a luz, por

cuerda principalmente por su amistad y correspondencia con Descartes, y generalmente se le ha clasificado como un intransigente pensador religioso, cuyos rasgos salvadores fueron sus amistades, no sus ideas. Sin embargo, este cuadro no corresponde al papel decisivo desempeñado por Mersenne en la revolución científica del siglo XVII.

Mersenne fue uno de los primeros estudiantes preparados en el colegio jesuita de La Flèche, al que Descartes asistió en un grado posterior. Después, Mersenne ingresó en la orden de los Mínimos y llegó a ser un modelo de piedad cristiana y de sabiduría. Su carrera literaria comenzó en el tercer decenio del siglo XVII, con la publicación de un grupo de vastas obras de polémica contra todo enemigo concebible de la ciencia y de la religión: los ateos, los deístas, los alquimistas, los naturalistas del Renacimiento, los cabalistas y los pirrónicos.[2] Después de este comienzo, Mersenne dedicó el resto de su vida a la labor más constructiva de hacer propaganda a la "ciencia nueva", mostrando su amor a Dios en sus monumentales servicios a la revolución científica. Fue un hombre de ávido interés en las cuestiones científicas y seudocientíficas, desde complejos problemas de física y matemáticas, filología hebrea y teoría de la música hasta problemas tales como "¿De qué alto era la escala de Jacob?", y "¿Por qué los hombres sabios ganan menos dinero que los tontos?" Mersenne publicó un gran número de sumarios, explicaciones y sistemas de obras científicas, incluso las de Galileo.[3] También ayudó y favoreció a todas las grandes figuras de la "nueva filosofía", incluyendo, además de Descartes, a Gassendi, Galileo, Hobbes, Campanella, Herbert de Cherbury, al archihereje Isaac La Peyrère y a muchos otros. Su inmensa correspondencia, que hoy empieza

primera vez, la enorme realización e importancia de Mersenne. Véase, especialmente, Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (París, 1943).

[2] Cf. Marin Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, París 1623; *L'Impieté des Deistes, Athees, et Libertins de ce temps, combattue, et renversée de point en point par raisons tirees de la Philosophie, et de la Theologie*, París 1624 y *La Verité des Sciences contre les Septiques ou Pyrrhoniens*, París 1625.

[3] Véanse, por ejemplo, las cuestiones tratadas en Mersenne, *Questions inouyes ou Recreation des Sçavans*, París, 1634.

a publicarse, alentó e informó a los hombres de ciencia doquier se encontraran.[4] En resumen, Mersenne probablemente contribuyó más que ninguno de sus contemporáneos a aumentar el conocimiento e interés en las enormes realizaciones científicas de su época.

La parte de la aportación de Mersenne que nos interesará aquí es el nuevo entendimiento que tuvo de la significación del conocimiento científico y la importancia de esto a la luz de la crisis escéptica de su tiempo. La última de las enormes polémicas de Mersenne, *La Verité des Sciences contre les Septiques ou Pyrrhoniens* (1625), pretende refutar los argumentos pirrónicos, pero respondiéndoles de una nueva manera. Lo que Mersenne deseaba establecer era que *aun si* las afirmaciones de los escépticos no pudieran refutarse, sin embargo podríamos tener cierto tipo de conocimiento que no está en disputa, y que es todo lo que se necesita para nuestros propósitos en esta vida. Este tipo de conocimiento no es el que habían buscado anteriores filósofos dogmáticos: el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Consiste, antes bien, en la información acerca de las apariencias, en hipótesis y predicciones acerca de las conexiones de los acontecimientos y el curso futuro de la experiencia. El conocimiento científico y matemático, para Mersenne, no nos daba información acerca de alguna realidad trascendental, ni estaba basado en algunas verdades metafísicas acerca de la naturaleza del universo. Planteó una concepción positivista-pragmática del conocimiento, que omitía toda busca de bases racionales de lo que se conoce, y negaba que semejante búsqueda pudiese triunfar; y sin embargo insistía, contra la destructiva fuerza del completo pirronismo, que no podía dudarse seriamente del conocimiento científico y matemático.[5]

La Verité des Sciences, obra de más de mil páginas, co-

[4] Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, publicado por Mme. Paul Tannery, editado por Cornelis de Waard y la colaboración de René Pintard. Tomos I-IV, París, 1932-1955. Están en preparación otros varios volúmenes. Los doce ya publicados cubren el periodo 1617-1643.

[5] Cf. Lenoble, *Mersenne*, pp. 310-33.

mienza, como ya hemos indicado, al estilo de Garasse. En la carta dedicatoria al hermano del Rey, Mersenne denunció a los escépticos en términos muy extremos. Los acusa de todo tipo de opiniones e intenciones vergonzosas y nocivas.[6] Luego, en el prefacio del libro, hace nuevos cargos, que culminan en la afirmación de que los escépticos son aquellos *libertins* que tienen miedo de mostrar su verdadera impiedad. Por tanto, tratan de convencer a los demás de que nada es cierto, para poder atacar indirectamente las ciencias, la religión y la moral. El propósito de Mersenne al presentar este enorme volumen fue poner un alto al curso impetuoso del pirronismo.[7] Todo escéptico que lo lea verá que "hay muchas cosas en las ciencias que son verdad, y que es necesario abandonar el pirronismo si no se quiere perder el juicio y la razón".[8]

El propio libro consiste en una discusión entre un alquimista, un escéptico y un filósofo cristiano, en que tanto el pirrónico como el alquimista reciben su merecido. El escenario queda preparado cuando el alquimista declara que la alquimia es *la* ciencia perfecta. El escéptico opone una objeción, primero criticando las pretensiones de los alquimistas, luego presentando un argumento de escepticismo completo, no sólo acerca de los méritos de esta particular pretensión de conocimiento verdadero, sino acerca de la posibilidad de que existan medios por los que los seres humanos pueden llegar al conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas. Se presenta un breve resumen general del argumento pirrónico clásico, dirigido tanto contra la filosofía platónica cuanto contra la aristotélica. No podemos conocer la verdadera esencia de las cosas, o las Formas Platónicas. Todo lo que conocemos son los efectos, las apariencias, nunca las causas últimas o naturalezas verdaderas. Las causas pueden seguirse hacia atrás, *ad infinitum,* sin llegar nunca al objeto del conocimiento, y a menos que descubramos las causas

[6] Mersenne, *La Verité des Sciences,* epístola dedicatoria. Parte de ella fue citada en el cap. VI, pp. 117-118.

[7] *Ibid.,* Prefacio. 2da. página.

[8] *Ibid.,* Prefacio, tercera página.

últimas, nunca podremos realmente captar siquiera las experiencias particulares con que nos enfrentamos.[9]

Habiendo cedido al escéptico la primera formulación general del caso, Mersenne interviene, en el personaje del filósofo cristiano, para hacer su presentación inicial de un tipo de respuesta al pirronismo. Ante todo, dice, el problema planteado por el escéptico no demuestra que no pueda conocerse nada sino, antes bien, que sólo pueden conocerse unas pocas cosas, los efectos. Aun nuestro conocimiento realmente es tan limitado, tiene cierto valor, de una variedad pragmática, ya que "este pequeño conocimiento nos basta como guía de nuestras acciones".[10] Para salir adelante en este mundo basta el conocimiento de los efectos, ya que nos capacita a distinguir los objetos, etc. Este punto constituye la pauta general de la respuesta de Mersenne en toda la obra. Los argumentos escépticos muestran que hay algunas cosas que no podemos conocer; a saber, la verdadera naturaleza de las cosas que filósofos anteriores habían tratado de comprender. Sin embargo, pese al hecho de que no puede fundarse esta especie de base metafísica, sí podemos conocer algo acerca de las apariencias o los efectos, a saber, cómo desempeñarnos en el mundo de las sombras. Mersenne está dispuesto a reconocer que no puede llegarse al tipo de conocimiento que Platón, Aristóteles, Demócrito y algunos otros habían afirmado poseer. Pero sostiene que da lo mismo, pues hay una especie de conocimiento, radicalmente distinto, que sí poseemos y que es adecuado para nuestras necesidades en este mundo.[11]

De tal manera, los problemas de las variaciones e ilusiones sensorias tan extensamente desarrollados por los escépticos bien pueden mostrar que somos incapaces de conocer las cosas en sí mismas. No obstante, la informa-

[9] *Ibid.*, pp. 1-11.

[10] *Ibid.*, p. 14.

[11] La similitud de algunas de las opiniones de Mersenne con algunas de las de Charles Sorel, de quien hemos hablado en el capítulo anterior, se debe sin duda al hecho de que el último empleó como fuente el libro de Mersenne. Las diferencias entre sus opiniones se analizarán más adelante, en este mismo capítulo.

ción acerca de cómo difieren nuestras experiencias en diferentes condiciones nos permite formular ciertas leyes acerca de las observaciones sensorias; por ejemplo, las leyes de la refracción. Con tales leyes acerca de las apariencias, podemos corregir o explicar cierta información sensoria y, por tanto, eliminar todos los problemas acerca de las ilusiones.[12] Es interesante que Mersenne parezca haber sido el primero en ver que las afirmaciones pirrónicas clásicas acerca de las diferencias entre la experiencia animal y la experiencia humana no son concluyentes, pues los animales no se comunican con nosotros para decirnos qué perciben.[13] En el caso de todos los informes acerca de variaciones del comportamiento religioso y moral, Mersenne insiste en que, como conocemos las reglas divinas y naturales de conducta, no nos importa cómo procedan otros pueblos y culturas.[14]

En general, Mersenne trató de elaborar la afirmación de que en todo campo de interés humano se conocen algunas cosas, como "el todo es mayor que la parte", "la luz al medio día es mayor que la de las estrellas", "hay un mundo", "no es posible que la misma cosa tenga y no tenga la misma propiedad", "hay que evitar el mal", etc. Acaso no haya refutación filosófica de los argumentos escépticos, pero hay muchísimas cosas que no están en duda. Si somos razonables, nos percataremos de que algo se conoce y seremos felices. Si no lo somos, seremos completamente desgraciados. El hombre puede llegar hasta a dudar de las reglas obvias de la moral, y volverse un *libertin,* lo que conduce "de cabeza al infierno con todos los Demonios, para quemarse eternamente".[15]

Después de atacar extensamente a la alquimia, Mersenne volvió a su guerra contra el pirronismo, y desarrolló su crítica general en forma de un detallado comentario y refutación de las *Cuestiones pirrónicas,* de Sexto Empírico, analizando casi todo el primer libro y parte del segundo.

[12] Mersenne, *La Verité des Sciences,* pp. 16-20.
[13] *Ibid.,* p. 20.
[14] *Ibid.,* p. 21.
[15] *Ibid.,* pp. 22-74. La cita está en la p. 57.

Los diez tropos son presentados y refutados alegando que existen leyes científicas acerca de las variaciones sensorias, como los principios de la óptica, y que, a pesar de todos los desacuerdos y diferencias de opiniones, hay un acuerdo común en ciertas cuestiones. Nadie duda de que el fuego es caliente o el hielo frío, o de que un elefante es mayor que una hormiga. Los sueños o las alucinaciones no dan razón al escepticismo, ya que, al despertar, si estamos en buena situación mental, reconocemos la vida de nuestros sueños por lo que es. Cuando el escéptico indica que los diez tropos muestran que no conocemos las esencias de las cosas, el filósofo cristiano de Mersenne desdeña esto con el comentario de que "no es [...] necesario establecer alguna verdad".[16] Pese a todas las dificultades planteadas por Sexto Empírico, *no* estamos en duda de todas las cosas, y tenemos medios, como aparatos para medir, con los cuales enfrentarnos a algunas de las situaciones difíciles que surgen. Con los instrumentos y mediante el empleo de leyes que hemos descubierto acerca de la perspectiva, la refracción, el efecto del vino sobre la vista, etc., podemos evitar preocupaciones acerca de remos doblados, cuellos de palomas y torres redondas. Siendo razonables, podemos encontrar maneras de vivir pese a todas las variaciones del comportamiento humano. Por tanto, "todos los argumentos de los pirrónicos no son más que trampas y paralogismos, con los que no se divierte uno mucho tiempo".[17]

El pirrónico no queda acallado por este rechazo de su argumento a base de sentido común. Pero en vez de discutir, ofrece otras afirmaciones tomadas de Sexto, resumiendo las partes que faltaban del Libro I, y luego presentando algunos de los argumentos claves del Libro II contra la posibilidad del conocimiento racional. Todo es cuestión de controversia, y todo intento por establecer la verdad de una teoría o bien conduce a una regresión infinita o bien a un razonamiento circular. El primer punto es

[16] *Ibid.*, pp. 150-151.

[17] *Ibid.*, p. 153. El material del que se trata en este párrafo aparece en las pp. 130-156.

desdeñado indicando que muchas de las controversias citadas por los escépticos dependen de lo que haya dicho alguna persona estúpida. Pero, como Mersenne arguye una y otra vez, algunas cuestiones nunca se disputan. Y no ocurre ninguna regresión infinita en la explicación, porque hay algunas cosas evidentes que pueden emplearse como máximas sobre las cuales edificar el conocimiento científico; esto, a su vez, puede verificarse revisando experimentalmente las predicciones hechas sobre la base de lo que conocemos.[18]

El escéptico trata de afirmar su argumento presentando el ataque de Sexto contra el razonamiento silogístico. Para que un silogismo sea cierto, sus premisas deben ser ciertas. Para mostrar que las premisas son ciertas, se requiere mayor evidencia, lo que conduce o bien a una regresión infinita o bien al empleo de conclusiones como pruebas de las premisas. Además, no puede saberse si las premisas son ciertas a menos que de antemano se sepa que la conclusión es cierta. Y para saber que las premisas implican la conclusión, tendríamos que mostrar que existe una conexión entre las primeras y la última, y que existe una conexión entre la conexión y el silogismo. Por si esto no bastara, también hay problemas acerca del criterio. Para determinar si algo ha sido demostrado, se necesitan un juez y un criterio de juicio. Pero, ¿sobre qué criterio se decidirá qué o quién es el juez o el criterio? Mientras estas dificultades no se resuelvan, sólo podemos saber cómo nos parecen las cosas.[19]

La réplica de Mersenne a esta crítica del conocimiento racional consiste en una versión pragmática de la teoría aristotélica de las condiciones apropiadas para obtener conocimiento empírico e intelectual. Sin ofrecer ningún argumento señala que, en realidad, el hombre es el juez, y cada sentido es juez de sus propios objetos. Cuando vemos la luz del sol al mediodía, sabemos que es de día, y ningún argumento acerca de criterios o jueces establecerá una

[18] *Ibid.*, pp. 156-162.
[19] *Ibid.*, pp. 179-189.

diferencia. Si empleamos apropiadamente nuestras facultades, descubriremos *máximas genuinas* que todo el mundo acepta. No es necesario mostrar indudablemente qué es el criterio de verdad para estar seguro de estas máximas. Sin responder a las afirmaciones escépticas, Mersenne mostró cómo, en realidad, decidimos las cuestiones. Nos valemos de nuestros sentidos, nuestras reglas, nuestros instrumentos, y los evaluamos por medio de nuestras facultades racionales.[20]

De manera similar, pueden desdeñarse las objeciones pirrónicas al razonamiento silogístico. Simplemente, no es cierto que las conclusiones constituyan algunas de las pruebas de las premisas. Las primeras pueden sugerir las últimas, pero nunca establecerlas. La prueba de las premisas es, o bien una inducción tomada de materiales distintos de la conclusión, o bien la evidencia de las premisas. Si el escéptico realmente duda de que hay premisas que "seducen" el entendimiento y le llevan a ciertas conclusiones, ¿puede dudar también de que sabe que duda? Si duda de esto, ¿puede dudar de que duda, y así sucesivamente? Por mucho que debata el escéptico, habrá de reconocer que algo es cierto, y por tanto "es necesario dar una despedida definitiva a vuestro pirronismo".[21]

La estructura que Mersenne estaba tratando de edificar entre la negativa escéptica de que poseemos algún conocimiento, y la afirmación dogmática de que podemos conocer la verdadera naturaleza de las cosas se muestra en una digresión acerca de los méritos de las proposiciones de Francis Bacon. Éste fue acusado de irse a los dos extremos. Los Ídolos sólo son los antiguos argumentos escépticos, y se puede disponer de ellos de una manera práctica, a base de sentido común. Los procedimientos positivos propuestos por Bacon para descubrir la verdad son imprácticos. Además del hecho de que no están basados en un verdadero método científico, no toman en cuenta nuestra total incapacidad para descubrir la verda-

[20] *Ibid.*, pp. 190-195.
[21] *Ibid.*, pp. 196-204. La cita está en la p. 204.

dera naturaleza de las cosas. Ante "cualesquiera fenómenos que puedan considerarse en filosofía, no debe pensarse que podemos penetrar en la naturaleza de los individuos, ni en lo que ocurre dentro de ellos, pues nuestros sentidos, sin los cuales el entendimiento no puede conocer nada, sólo perciben lo que es externo".[22]

Por otra parte, al terminar Mersenne el primer libro de *La Verité des Sciences,* desdeñando los argumentos pirrónicos acerca de la física y la metafísica indicando nuevamente que hay cosas que podemos conocer, y maneras prácticas para disipar las dudas, afirmó "ya no debemos suspender el juicio. Debemos aceptar la verdad en nuestro entendimiento como el adorno y el mayor tesoro que puede recibir; de otra manera, estará en tinieblas eternas, sin tener ningún consuelo".[23]

Si esta aceptación de la fuerza del escepticismo y este propuesto medio pragmático para resolver las dudas no bastaran para eliminar el pirronismo, Mersenne ofrece entonces su respuesta última al escepticismo completo: el vasto cuerpo de información matemática y física que se conoce. Ante esto, ¿todavía puede alguien dudar? Y así, las últimas ochocientas páginas de *La Verité des Sciences* no son más que una lista de lo que se sabe de estos temas, las materias sobre las cuales no hay necesidad de suspensión de juicio. Al describir la aritmética y la geometría, junto con algunos extraños problemas de la filosofía de las matemáticas, y la "teología" de las matemáticas, el pirrónico descubre gradualmente que su conjunto de conocimientos es "excelente para derrocar al pirronismo que me hizo dudar de todas las cosas hasta que tuve la buena fortuna de encontrarme con vos".[24]

El tipo de respuesta que Mersenne presentó al escepticismo ha sido descrito por Lenoble como similar a la refutación de Diógenes a Zenón simplemente con echarse a andar. El pirronismo ha sido refutado con sólo exhibir lo

[22] *Ibid.*, p. 212. El análisis de Francis Bacon aparece en las pp. 205-218.
[23] *Ibid.*, pp. 219-220. La cita está en la p. 220.
[24] *Ibid.*, p. 751.

que conocemos.[25] Pero los argumentos en pro del escepticismo completo han sido desdeñados, antes que refutados.[26] Como indicó Bayle, pensando en Diógenes, el recurrir a la experiencia del movimiento no constituye una respuesta a los argumentos en cuestión.[27] Y tampoco el apelar al conocimiento que obviamente poseemos constituye una respuesta a los argumentos de Sexto Empírico. Pero Mersenne estaba ansioso por conceder el punto. La refutación del pirronismo se proponía contener el aspecto destructivo de los escépticos humanistas, de quienes dudaban de todo e intentaban suspender el juicio ante cualquier cuestión. Las ciencias (consideradas como el estudio de relaciones fenoménicas) y las matemáticas (consideradas como el estudio de relaciones hipotéticas), nos han dado un tipo de conocimiento que en realidad no está en duda, salvo entre los locos. Pero el tipo de seguridades buscadas por los filósofos dogmáticos nunca podría encontrarse para este conocimiento. Así, había que aceptar un escepticismo fundamental, una duda de que pudiesen descubrirse algún día fundamentos ciertos de todo lo que conocemos. Pero este escepticismo no debía extenderse, de una duda concerniente a los fundamentos o móviles a una duda de las cosas mismas que, sean cuales fueren los argumentos escépticos, en realidad sí conocemos.

En uno de sus escritos posteriores, cuando ya no estaba ocupado en atacar el escepticismo, Mersenne puso en claro su propio pirronismo "epistemológico" o "teórico". En *Les Questions theologiques* arguyó que no es posible una ciencia de las verdades eternas, y que la cúspide de la sabiduría humana es la percatación de nuestra propia ignorancia. Todo lo que sabemos está abierto a ciertas dudas, y ninguna de nuestras creencias puede estar adecuadamente fundamentada. El hombre sabio reconoce

[25] Lenoble, *Mersenne*, p. 32.

[26] Charles Adam, en su breve estudio de la crítica de Mersenne al pirronismo, indicó que Mersenne nunca cuestionó la verdad de las leyes científicas que aplicó en respuesta al escepticismo. Cf. Adam *Vie de Descartes*, en *Oeuvres de Descartes*, Adam-Tannery ed., Vol. XII, París, 1910, p. 131.

[27] Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. Zenon d'Elée, Rem. K.

que nada tiene suficiente evidencia y certidumbre para poder establecerlo como ciencia, en el sentido de un organismo de conocimientos indudables o demostrables.

> Pues puede decirse que sólo vemos el exterior, la superficie de la naturaleza, sin poder penetrar en ella, y nunca poseeremos ninguna otra ciencia que la de sus efectos exteriores, sin poder encontrar las razones de ello y sin saber cómo actúan, hasta que pluga a Dios liberarnos de esta miseria y abrirnos los ojos mediante la luz que reserva a Sus verdaderos admiradores.[28]

En las *Questions inouyes*, preguntó Mersenne, *¿Podemos conocer algo cierto en física o en matemáticas?* Y respondió que no podemos explicar las causas de los efectos más comunes, como la causa de la luz o la caída de los cuerpos. En realidad, ni siquiera podemos probar que el mundo que percibimos no sólo es mera apariencia. Así, "no hay nada cierto en la física, o hay tan pocas cosas ciertas que resulta difícil declararlas".[29] En matemáticas, las verdades sólo son condicionales. Si hay objetos como triángulos, entonces ciertos teoremas geométricos son verdaderos.[30]

El pirronismo teórico de Mersenne, además de su vehemente oposición al escepticismo aplicado, se expresa más aún en algunos comentarios de sus corresponsales y amigos. Parecen darse cuenta de que el pirronismo es un tema sumamente arduo para Mersenne. Pierre Le Loyer, que ya había escrito contra el escepticismo, acusó de esto a Mersenne, pero cuidadosamente redujo el golpe añadiendo que estaba seguro de que definitivamente no era pirrónico.[31] Gassendi, quien llegó a compartir el "escepti-

[28] Mersenne, *Les Questions theologiques, physiques, morales et mathematiques*. París. 1634, pp. 9-11. La cita está en la p. 11.

[29] Mersenne, *Questions inouyes*, pp. 69-71. La cita está en la p. 71.

[30] *Ibid.*, pp. 72-74.

[31] Cartas de Pierre Le Loyer a Mersenne, 13 de febrero de 1627, impresas en *Correspondance du P. Marin Mersenne*, Tomo I, p. 521, donde Le Loyer dijo, "Veo que sois un seguidor de la segunda Academia y de Carnéades, quien creía que se podían hacer juicios probables respecto a materias propuestas y presentadas a discusión. Y yo me adhiero a la opinión de Varrón, que era en pro de la pri-

cismo constructivo" de Mersenne, confesó que él mismo era escéptico, y que sabía que esto disgustaba a Mersenne, pero, dijo Gassendi, podían llegar a un acuerdo, y vivir sus vidas cotidianas sobre una base probabilista.[32] La Mothe Le Vayer, "el cristiano escéptico" añadió una nota dedicada a Mersenne a su *Discours Sceptique sur la Musique,* que Mersenne había publicado como parte de uno de sus propios libros, en que La Mothe Le Vayer trataba de indicar los campos de acuerdo entre Mersenne y los *nouveaux Pyrrhoniens.*

> No he puesto dificultades, y he contemporizado con vos en los medios de suspender el juicio, sabedor de que nunca los habéis desaprobado dentro de los límites del conocimiento humano, y que nunca habéis censurado al escéptico cuando se muestra respetuoso del Cielo y, sometiendo su racionalidad a la obediencia de la fe, se ha contentado con atacar el orgullo de los dogmáticos mostrando lo incierto de sus disciplinas. La misma palabra puede ser usada por un malvado para cometer un infame asesinato, y ser el instrumento de un hecho heroico en manos de un hombre virtuoso. El que permite que las cuestiones divinas sean tratadas de manera pirrónica deberá ser tan condenado como otro elogiado por mostrar que lo que se muestra como lo más grande de la sabiduría terrena es una especie de locura ante Dios, y que todo el conocimiento humano depende de los sueños de la noche.[33]

mera Academia, la cual no difería de la segunda más que en palabras, y no en obra. No era como la segunda, que fue la de Arcesilao, y llegó muy cerca de la de los filósofos pirrónicos, de quienes sé que estáis tan lejos como cerca estáis de la filosofía platónica".

[32] Carta de Gassendi a Mersenne, 4 de febrero de 1629, que apareció como prefacio del ataque de éste último al rosacruz Robert Fludd. Esta carta aparece en la *Correspondance du P. Marin Mersenne.* Tomo II, pp. 184-185, en que Gassendi dice. "Y no desconocéis que mi escaso y escéptico talento (inteligencia) difícilmente estaría a la altura de algo que realmente os resultara satisfactorio [...]

"Pues aunque me prohibís que sea pirrónico, y estáis acostumbrados siempre a urgirme en ese sentido, como si yo tuviese algo que pudiera publicar dogmáticamente, por otra parte, sobre la base de la amistad habéis de conceder que es lícito tener la propia vida diaria y nunca publicar ni afirmar expresamente nada, salvo dentro de los límites de la mera probabilidad".

[33] La Mothe Le Vayer. *Discours sceptique sur la musique,* impreso en Mersenne, *Questions harmoniques. Dans lesquelles sont contenuës plusieurs choses remarquables pour la Physique, pour la Morale, & pour les autres sciences.* París, 1634, pp. 161-162.

La Mothe Le Vayer y Mersenne pudieron convenir en valerse de la espada escéptica para traspasar al dogmático; pero el primero deseaba matar, asimismo, al hombre de ciencia. Mersenne aceptó la aplicación antimetafísica del pirronismo, pero también insistió, a pesar de todas las dudas escépticas, en la *verdad de las ciencias.*

Una nueva faceta de la carrera de Mersenne ilustra su actitud: su defensa de la teoría política de Hobbes como cura contra el pirronismo destructivo. En 1646, Mersenne escribió al archiescéptico, Samuel Sorbière, diciéndole que si examinaba el *De Cive,* de Hobbes, esta obra le haría renunciar a su escepticismo.[34] Lo que Hobbes había descubierto, al menos según Mersenne, era una ciencia nueva, la ciencia del hombre. Si el escéptico veía lo que podía conocerse en este campo, ya no plantearía dudas, aun cuando siguiera siendo cierto que no podían darse bases últimas a su conocimiento y no pudiera descubrirse ningún conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas.

Mersenne, a diferencia de Charles Sorel, quien se apropió muchas de sus ideas, estaba ofreciendo un tipo peculiarmente nuevo de solución a la crisis escéptica. No afirmó, como Sorel, que podemos poseer un conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, sino que no podemos conocerlo todo acerca de la realidad. En cambio, la afirmación de Mersenne fue que, epistemológicamente, no hay solución a la crisis escéptica. Pero esto no negaba el hecho de que en la práctica tenemos conocimiento, es decir información fidedigna acerca del mundo que nos rodea. Quizá no seamos capaces de establecer que real-

[34] Carta de Mersenne a Sorbière, 25 de abril de 1646, impresa en el prefacio a Thomas Hobbes, *De Cive* Amsterdam, 1647, y en Sortais. *La Philosophie moderne.* Vol. II, pp. 214-215, donde Mersenne dijo, "Gustosamente renunciaréis a la suspensión de juicio y demás charla ociosa de los escépticos cuando os veáis obligado a reconocer que la filosofía dogmática descansa sobre una base inconmovible. Mersenne tuvo los mas altos elogios para el *De Cive,* de Hobbes, en tanto que Gassendi, aun cuando aprobó la obra, al menos notó su tendencia irreligiosa, y Descartes condenó violentamente el libro porque estaba basado en "máximas que son muy malas y sumamente peligrosas." Cf. Sortais, *op. cit.,* II, pp. 214-216, y Lenoble, *Mersenne,* pp. 576-578.

mente hay un mundo, o que en realidad tiene las propiedades que experimentamos, pero sí podemos desarrollar las ciencias de las apariencias que tienen un valor pragmático, y cuyas leyes y descubrimientos no son dudosos, salvo en un sentido epistemológico fundamental. El escéptico humanista destructivo, como La Mothe Le Vayer, que estaba dispuesto a abandonar la poca guía que tuviésemos por causa de sus dudas teóricas, era un loco y una amenaza, tanto como el escéptico en materia de religión que abandona el cristianismo porque no puede dar a sus doctrinas un fundamento racional absolutamente cierto.

Mersenne había encontrado una respuesta al reto del *nouveau Pyrrhonisme,* respuesta que llegaría a tener toda una historia en tiempos más recientes. Los escépticos habían planteado dudas aparentemente irresolubles sobre nuestra capacidad de encontrar alguna base cierta e indudable al conocimiento que tenemos. En lugar de tratar de resolver las dudas, Mersenne trató de salvar el conocimiento mostrando que su confiabilidad y uso no dependía de que se descubrieran las bases de *toda* certidumbre. Las realizaciones científicas no dependen de algún sistema metafísico inquebrantable; por tanto, no se debe dudar de ellas, ni descartarlas por falta de tal base. El dogmático y el escéptico destructivo estaban errados: el primero, por insistir en que podemos y debemos tener un conocimiento de la realidad; el segundo, por insistir en que todo es dudoso. Entre los dos conceptos se encuentra una visión nueva, el escepticismo constructivo, que duda de nuestras capacidades de encontrar bases para nuestro conocimiento, mientras acepta y aumenta el conocimiento mismo. El mecanismo de Mersenne, su máquina del mundo, no fue planteado como verdadero cuadro del mundo real, como lo fue para su fanático amigo René Descartes, sino como hipótesis para organizar y utilizar nuestro conocimiento. Empezando con Mersenne, había surgido un nuevo tipo de concepto científico, una ciencia sin metafísica, una ciencia que, en última instancia estaba en

duda, pero que para todos fines prácticos era verificable y útil.[35]

Dicho de otra manera, la crisis escéptica resulta de mostrar que el tipo de certidumbre que busca el filósofo dogmático es inalcanzable porque, en los términos de su investigación, pueden proponerse ciertas dificultades insolubles que impiden el descubrimiento de un conocimiento absolutamente cierto e indudable. Así, como lo reconoció Pascal, mientras haya dogmáticos, los escépticos tendrán razón. Pero si eliminamos las normas dogmáticas a cambio del conocimiento auténtico, entonces el ataque pirrónico queda en ridículo, pues está desarrollado en términos de estas grandes demandas o condiciones, establecidas por el filósofo dogmático.[36] En cuanto Mersenne hubo cambiado las normas del verdadero conocimiento, de verdades evidentes e indudables o verdaderas demostraciones de ellas, a verdades psicológicamente aceptadas, o aun discutibles (que pueden ser falsas, de acuerdo con las normas anteriores), entonces los escépticos han perdido su adversario, y sus ataques, aplicados al tipo de conocimiento de Mersenne, se vuelve irrisorios y caprichosamente destructivos. El escéptico "razonable" podía abandonar sus dudas ante esta nueva concepción del conocimiento y unirse a Mersenne en su búsqueda de la presentación y organización más convincente y útil de la información de que todos estamos conscientes, el desarrollo de la visión del mundo como máquina.

Petrus Gassendi, gran hombre de ciencia, asimismo sacerdote, y el mejor amigo de Mersenne, gradualmente aceptó esta actitud de escepticismo "constructivo" y dedicó gran parte de sus escritos posteriores a elaborar una filosofía que se hallara entre el escepticismo total y el dogmatismo.[37] El atomismo de Gassendi fue presentado,

[35] Una consideración más detallada de este aspecto de Mersenne aparece en R. H. Popkin. "Father Mersenne's War against Pyrrhonism", en *Modern Schoolman*, XXXIV, 1956-1957, pp. 61-78.

[36] Blaise Pascal, *Pensées* (Classiques Garnier), núm. 374, pp. 166-167.

[37] Cf. Gassendi, *Syntagma philosophicum*, *Logica*, en *Opera*, Vol. I, p. 79. Véase también la nota 1, p. 106, cap. V.

especialmente en su forma final, como la mejor explicación del mundo de la apariencia. Mucho más que Mersenne, Gassendi trató de aclarar en detalle la situación epistemológica de su visión mecánica del mundo por medio de un análisis serio, minucioso y sistemático de la naturaleza del conocimiento. Su *magnum opus,* el *Syntagma,* no trata para nada de metafísica; en cambio, trata extensamente lo que su héroe, Epicúreo, llamó "canónica": la filosofía de la lógica y la teoría del conocimiento. Allí examina Gassendi las opiniones que originalmente había abrazado, las de los pirrónicos, y muestra por qué ha abandonado su duda total acerca de la posibilidad de conocimiento.

Después de presentar un cuidadoso resumen de la teoría escéptica tal como aparece en los escritos de Sexto Empírico,[38] Gassendi, en términos del problema del conocimiento tal como lo presentaron los pirrónicos, trató de defender su propia componenda entre dogmatismo y escepticismo. La pregunta básica es: ¿existe algún criterio absolutamente cierto para distinguir la verdad del error? Algunas cosas son obvias en ciertos momentos, por ejemplo, "es de día", mientras que otras no lo son. Los escépticos, como todos los demás, aceptan lo que es evidente o parece serlo. El problema surge en conexión con lo que Sexto llamó lo no evidente, las cosas que están ocultas a nosotros. Algunas de ellas son absolutamente no evidentes, como si el número de estrellas es par o non. (Ésta, como la mayoría de las ilustraciones empleadas por Gassendi al analizar el problema del conocimiento, fue tomada del análisis hecho por Sexto del problema de si existen signos indicadores.) Otras son naturalmente no evidentes, pero podemos conocerlas por algunos signos o intermedios; por ejemplo, la existencia de poros en la piel puede ser inferida del fenómeno del sudor. Por último, hay algunas cosas que pueden conocerse evidentemente pero que, debido a condiciones temporales, están ocultas a nosotros.[39]

[38] Gassendi, *Syntagma Logica,* Libro II, cap. II-III, en *Opera,* Vol. I pp. 69-76.
[39] *Ibid.,* Lib. II, cap. V, en *Opera,* Vol. I. pp. 79-81.

Los problemas de las cosas que por su naturaleza no son evidentes y las que temporalmente no son evidentes requieren algunos instrumentos o criterios para que podamos conocerlos. Estos últimos –hasta los escépticos lo reconocen– pueden discernirse mediante "signos sugestivos", es decir, fenómenos constantemente unidos, de tal modo que cuando percibimos uno pensamos en el otro. Así, cuando vemos humo, estamos conscientes de que hay un fuego, aunque temporalmente esté oculto a nuestras miradas. Los pirrónicos consideran este tipo de conocimiento de lo no evidente por medio de señales sugestivas como valioso en la vida práctica.[40] Sin embargo, hay una oposición completa entre escépticos y dogmáticos respecto a las señales por las cuales podemos descubrir lo que por su naturaleza no es evidente. Los escépticos dudan de que haya algún criterio y de que podamos conocer las cosas más que como se presentan a nosotros. Los dogmáticos insisten en que podemos descubrir la verdad de las cosas por medio de signos indicativos.[41]

Gassendi criticó la opinión dogmática porque exageraba el poder del espíritu humano. Los secretos de la naturaleza, de las cosas en sí mismas, están ocultos a nosotros para siempre; pero, al mismo tiempo, también los escépticos han ido demasiado lejos. Puede descubrirse un modo de conocimiento entre los dos bandos opuestos. Es obvio que algo existe, y que algunas cosas pueden ser y son conocidas. Así pues, no procede la duda total. Hasta los escépticos reconocen que conocemos apariencias. Pero, asimismo, somos capaces de conocer algo acerca de la naturaleza de la realidad por medio de las normas con que podemos discernir un tipo de signo indicador. Los sentidos nos permiten conocer el signo visible o aparente, y nuestra razón nos capacita a interpretarlo, descubriendo así el objeto oculto, no percibido. Aunque los sentidos son a veces engañosos y erróneos, mediante un razonamiento minucioso podemos corregir sus errores. La

[40] *Ibid.*, Lib. II, cap. v, en *Opera*, Vol. I, p. 81.

[41] *Ibid.*, Lib. II, cap. v, en *Opera*, Vol. I, p. 79; véase también George S. Brett, *The Philosophy of Gassendi*, Londres, 1908, p. 8.

prueba de si estamos razonando correctamente y descubriendo el verdadero conocimiento se encuentra en la experiencia, mediante la verificación de las predicciones. Las sutilezas escépticas acerca de la validez y de los fundamentos del razonamiento no tienen importancia, ya que existen ciertos principios de razonamiento, no discutidos por nadie, que son lo bastante evidentes para que podamos emplearlos como base de nuestras inferencias.[42]

Esta respuesta al escepticismo, como la de Mersenne, no niega la fuerza del pirronismo tal como se aplica al conocimiento que buscan los dogmáticos, el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas, "la verdadera cualidad que está en el objeto",[43] y las razones por las cuales los objetos tienen estas propiedades. De hecho, el mismo tipo de información necesaria que los estoicos afirmaban obtener mediante los signos indicadores,[44] fue considerado como inalcanzable por Gassendi y por los escépticos. Pero Gassendi pensó que había un tipo menos impresionante, pero todavía útil del signo indicador, que nos enseñaba la causa de las apariencias en términos científicos. A partir de la experiencia, mediante un razonamiento cuidadoso, podemos descubrir leyes o razones que nos explican por qué tenemos las percepciones que tenemos, por qué la miel nos parece dulce, por qué vemos ciertos colores.[45] De acuerdo con las variaciones de nuestra experiencia, podemos formular algunas verdades acerca de la forma en que los objetos se nos presentan en condiciones distintas, leyes acerca de las causas de las variaciones en lo que percibimos. Gassendi no quiso concluir que, puesto que no podemos conocer la naturaleza esencial de las cosas, por tanto no podemos conocer nada más allá de lo que nos parece, o de las regularidades ob-

[42] Gassendi, *Syntagma, Logica.* Libro II, cap. v, en *Opera*, vol. I, pp. 81-86.

[43] Cf. Brett, *op. cit.*, p. 12.

[44] Véase el análisis de Sexto de los signos indicativos en cuestiones pirrónicas, II, caps. x-xi.

[45] Gassendi, *Syntagma, Logica*, Libro II, cap. v, en *Opera*, Vol. I, pp. 81 *ss*. Véase también Sortais, *La Philosophie moderne*, II, pp. 91-96. Brett, *op. cit.*, pp. 10-13, y Rochot. "Gassendi et le Syntagma", pp. 76-77.

servables en estas apariencias. Entre el conocimiento en el sentido dogmático, y las apariencias y signos sugestivos de los pirrónicos, existe un nivel de conocimiento científico. Este conocimiento se basa en un escrutinio estudiadamente minucioso de las apariencias, y en interpretaciones y explicaciones racionales de estas apariencias, no en términos de la naturaleza de los objetos reales que las producen, sino en términos de las condiciones que hacen posible e inteligible nuestra experiencia. Así la explicación científica, que para Gassendi está en términos de una teoría atómica, explica nuestra experiencia de cualidades sensoriales, pero no nos dice nada acerca de la naturaleza de las cosas en sí mismas, excepto cómo aparecen en relación con nosotros. Éste es el tipo de objeto científico que Gassendi deseaba proyectar a partir de las dudas de los escépticos. Construimos o aprendemos acerca de estos objetos a partir de los signos indicadores de la experiencia. Luego describimos estos objetos científicos (los átomos) en términos de las cualidades encontradas en la experiencia. Y, por último, garantizamos esta explicación atómica en términos de las predicciones verificables acerca de la experiencia.[46] El atomismo de Gassendi acaso no diese grandes frutos, en materia de descubrimientos científicos, ni explicaciones científicas satisfactorias, pero al menos fue un resultado constructivo de su pirronismo, en contraste con la actitud y la teoría destructivas y anticientíficas de su buen amigo La Mothe Le Vayer.[47]

Al enfrentarse Gassendi a una teoría dogmática, a un cuadro metafísico de la estructura del universo y de nuestro conocimiento de él, entonces la base pirrónica de su

[46] Sobre las características generales de las opiniones positivas de Gassendi, véase, aparte del *Syntagma*, Berr, *An Jure Inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit*, esp. cap. II; Brett, *Philosophy of Gassendi;* Kiefl, "Gassendi's Skepticismus", pp. 361-373; Rochot "Gassendi et le Syntagma", "Le Philosophe", pp. 72-84 y 104-105; Sortais. *La Philosophie moderne*, II, donde se ofrece un resumen detallado y un análisis del *Syntagma* en art. II, cap. IV; y Bloch; *La Philosophie de Gassendi*, esp. segunda parte.

[47] El valor científico del tipo de atomismo cualitativo de Gassendi se analiza en Koyré; "Le Savant"; y Rochot, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'atomisme*.

pensamiento surgió clara y agudamente, no como equivalente disfrazado de escepticismo, como en el caso de Mersenne, sino como franco reconocimiento de completo pirronismo epistemológico. Así, al considerar las ideas de Aristóteles, de Herbert de Cherbury, de Descartes o aun de los físicos matemáticos, a los que consideró como platónicos o pitagóricos, Gassendi propuso un escepticismo total acerca del mundo más allá de las apariencias. Su primera obra, dirigida contra Aristóteles, concluía: *nihil sciri.*[48] Sus comentarios sobre *De Veritate,* de Herbert, expresados tanto al autor como a su amigo común, Diodati, vuelven a afirmar este pirronismo fundamental. "La verdad, en mi opinión, está bien oculta a los ojos de los hombres, y me parece a mí que *monsieur* Herbert ha ido excesivamente de prisa y ha tenido una opinión demasiado elevada de su idea cuando con tanta indecencia condenó los argumentos de los escépticos."[49] Gassendi le explicó a Herbert que él, Gassendi, como los escépticos, sólo sabía de las apariencias cosas como el sabor dulce de la miel, y podía explicar esto en términos de cualidades naturales y experienciales. Pero, por desgracia, más allá de esto, no conocemos ni podremos conocer nunca las verdades de la realidad. Quienes afirman descubrir estas verdades íntimas no lo convencen. "Pero, respecto a lo que vos pensáis que es la verdad de la cosa, o la naturaleza íntima de la miel, esto es lo que ardientemente deseo conocer, y que sigue oculto para mí, pese al número casi infinito de libros que se han publicado hasta la actualidad con la pretensión de comunicarnos lo que ellos llaman una ciencia demostrativa."[50] De manera similar, su vasto escrito sobre Descartes, las *Quintas Objeciones,* las *Institutio,* y los comentarios sobre la lógica de Descartes en el *Syntagma,* subrayan todos ellos lo obvio del lado escéptico de las

[48] Véase cap. v, pp. 101-103.

[49] Carta de Gassendi a Diodati, 29 de agosto de 1634, reproducida en Mersenne, *Correspondance du P. Marin Mersenne,* Tomo IV, París 1955, p. 337.

[50] Gassendi, "Ad Librum D. Edoardi Herbeti Angli, De Veritate, *Espistola*", en *Opera,* Vol. III, p. 413, Véase también Sortais, *La philosophie moderne,* II, pp. 254-255.

Meditations, el de la Primera Meditación, y luego sostienen que el lado positivo de la teoría de Descartes, su pretensión de un conocimiento verdadero de la realidad, ha sido burdamente exagerado, y que en realidad sólo nos conduce a una opinión sumamente dudosa. Si tratamos de obtener un verdadero conocimiento de las cosas tan sólo a partir de las ideas claras y distintas de nuestro entendimiento, insiste Gassendi, siempre estaremos sujetos a errores, pues lo que en un momento nos parece claro y distinto acaso no nos parezca así más adelante. Por causa de nuestra debilidad, debiéramos comprender que nunca podremos tomar precauciones suficientes para asegurar que no hemos sido engañados cuando tratamos de edificar tan sólo sobre nuestras ideas. En cambio, debemos volvernos a la naturaleza, a la experiencia, en busca de guía, y debemos limitar nuestra búsqueda de conocimiento a lo que puede descubrirse sobre esta fase.[51]

La extrema cautela de Gassendi, su constante dependencia de la experiencia y de la tradición, lo limitaron como pensador científico creador,[52] pero le permitieron formular muy plenamente una visión científica desprovista de toda base metafísica, un escepticismo constructivo que pudiera explicar el conocimiento científico que poseemos o podemos poseer, sin rebasar los límites del entendimiento humano revelado por los pirrónicos. La *via media* que él y Mersenne desarrollaron pudo ofrecer una razón adecuada a los procedimientos y descubrimientos de la ciencia, sin tener que aportar un fundamento inamovible al nuevo edificio del conocimiento científico. Aun cuando Gassendi elaboró su nueva física con gran detalle, probablemente no llegó a ser la nueva cosmovisión

[51] Gassendi, *Objectiones Quintae,* en Descartes, *Oeuvres,* A. T., Tomo VII, esp. pp. 257-258, y 277-279; Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes, et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam, et Responsa,* en *Opera,* Vol. III, esp. pp. 278-284 y 314-317; y *Syntagma, Logica,* Lib. I, cap. XI, y Lib. II, cap. VI, en *Opera,* Vol. I, pp. 65-66 y 90. Véase también, Rochot "Gassendi et la 'Logique' de Descartes", en *Rev. Philos. de la France et l'Etranger,* Año LXXX, 1955, pp. 300-308.

[52] Cf. Koyré. "Le Savant, pp. 60-61, y Rochot, "Gassendi. Sa place dans la pensée du XVII[e] siècle, en *Revue de Synthèse,* LX, 1940-1945, pp. 35-45. "Le Philosophe", pp. 102-107, y Bloch, pp. 279-282 y 485-495.

ni la nueva ideología, en parte por causa de ciertas limitaciones del temperamento de su autor, su falta de la audacia y del atrevimiento que habían de caracterizar a tan monumentales exploradores de la nueva máquina del mundo como Galileo y Descartes. Gassendi era extremamente conservador, renuente a saltar más allá de la información experiencial y las tradiciones intelectuales de la humanidad.[53] No estaba dispuesto a romper con el mundo cualitativo de la experiencia ordinaria, ni a echar por la borda la herencia de la sabiduría humana para perseguir una nueva vislumbre y un nuevo marco de referencia.[54] Teniendo menos comprensión de la naturaleza de las matemáticas que Mersenne, Gassendi se mostraba escéptico ante el papel que pudiesen desempeñar en nuestro entendimiento de la naturaleza, y temía que el físico-matemático fuese un nuevo tipo de metafísico, que intentara retratar la naturaleza real de las cosas en términos matemáticos, como los pitagóricos y platónicos de la antigüedad.[55]

Pero fuesen cuales fuesen sus limitaciones, Gassendi, quizá más aún que Mersenne, había realizado una de las revoluciones más importantes de los tiempos modernos: la separación de la ciencia y la metafísica. Levantando su nuevo edificio sobre un pirronismo completo respecto a todo conocimiento de la realidad o la naturaleza de las cosas, pudo desarrollar un método y un sistema de las ciencias que, de todos los del siglo XVII, es el que más se aproxima a la moderna visión antimetafísica de los positivistas y los pragmáticos. Rochot, en sus muchos estudios del atomismo de Gassendi, y su lugar en la historia del

[53] Rochot, "Gassendi. Sa place", pp. 35-45.

[54] Por tanto, Gassendi insistió en un atomismo cualitativo, antes que matemático, y concibió a los átomos como poseedores de propiedades encontradas en la experiencia ordinaria, y no de cualidades geométricas precisas y abstractas. Cf. Rochot, *Travaux de Gassendi* pp. 196 *ss.* Véase también la discusión de Koyré, Rochot y Lenoble acerca del atomismo de Gassendi, en el volumen del Centre International de Synthèse, *Pierre Gassendi*, pp. 108-113.

[55] Rochot, "Gassendi et le Syntagma", p. 77. *Travaux de Gassendi*, p. 196; y "Le philosophe", p. 87. (Una versión inglesa de una parte de este material aparece en Brush, *Selected Writings of Gassendi*, pp. 157-278.)

pensamiento científico y filosófico, muestra que él fue el nexo más importante entre Galileo y Newton, al pasar de una concepción de la "nueva ciencia" como el verdadero cuadro de naturaleza, a otro en el que es considerada como un sistema hipotético, basado tan sólo en la experiencia y verificado por la experiencia, concepción en que la ciencia nunca es considerada como un camino hacia la verdad acerca de la realidad, sino tan sólo acerca de las apariencias.[56]

Esta actitud de escepticismo mitigado o constructivo de parte de Mersenne y de Gassendi también aparece, en forma más embriónica, en algunos de sus contemporáneos. El escritor franciscano Jacques Du Bosc, que al parecer fue en un tiempo seguidor del *nouveau Pyrrhonisme*, consideró que el escepticismo era loable como antídoto al dogmatismo, pero que como filosofía era tan peligroso al menos como aquello a lo que se oponía. Lo que se necesitaba era algo intermedio, a lo que llamo *l'indifférence*. Los pirrónicos, "huyendo de lo excesivo, han caído en lo excesivamente poco; huyendo de la fantasía del conocimiento, han caído en la fantasía de la ignorancia".[57] Du Bosc aceptó como algo sano, la crítica escéptica de la filosofía tradicional, pero su conclusión le pareció excesiva. El terreno intermedio, *l'indifférence* o *la médiocrité* se encuentra en una especie de autoanálisis, al comprender que estamos a medio camino entre las bestias ignorantes y los ángeles omniscientes.[58] Mediante una especie de preparación espiritual, desarrollamos un criterio para discernir las verdades intelectuales y religiosas.[59] Así, aunque

[56] Véase, especialmente, Rochot, "Gassendi et le Syntagma" pp. 73 *ss.* y "Le philosophe", pp. 102-107.

[57] Jacques Du Bosc. *Le philosophi indifférent*. 2 vols. París 1643. 2ª parte, p. 1. 124. Véase también C. Chesneau (Julien-Eymard d'Angers), "Un Precurseur de Pascal" Le Franciscain Jacques Du Bosc, en *XVII e Siècle*, núm. 15, 1952, pp. 426-448, donde se analizan las opiniones de Du Bosc, y se dan muchas citas, incluso esta. Según *Sorberiana ou les pensées critiques de M. de Sorbière, recueillies par M. Graverol*, París, 1695, art. "Bosc", pp. 55-56. Du Bosc era amigo íntimo del "nouveau pyrrhonien", Samuel Sorbière.

[58] Julien-Eymard d'Angers, "Jacques du Bosc", pp. 429-436.

[59] *Ibid.*, pp. 436-444, y especialmente las citas dadas en las pp. 443-444.

reconociendo toda la solidez del dique pirroniano, Du Bosc insistió, sin embargo, en que hay una vía hacia cierto conocimiento positivo importante, especialmente teológico y moral. Esta clase de escepticismo mitigado ha sido recién analizado por Julien-Eymard d'Angers como un barrunto de la filosofía de Blaise Pascal.[60]

Otra indicación de esta aceptación de los argumentos pirrónicos, junto con una solución constructiva, aparece en los escritos del teólogo liberal inglés, William Chillingworth. Después de llegar a captar por completo el mensaje de Sexto Empírico, y de ver cómo los razonamientos escépticos socavaban la búsqueda de la certidumbre, tanto entre católicos como entre protestantes, había vuelto al seno protestante, tratando de justificar esta posición en términos de una especie de probabilismo edificado sobre la aceptación de un pirronismo último. Esta visión moderada del conocimiento religioso, un tanto similar a la de Castalión, había de desempeñar un papel importante al desarrollar la base de la filosofía *cuasi* empírica de varios teólogos anglicanos, como Wilkins y Tillotson.

Chillingworth vio que los católicos estaban exigiendo un tipo de certidumbre, el conocimiento infalible, como base de la religión, y que tal certidumbre era inalcanzable, no sólo en este terreno, sino también en cualquier otro. Pero, una vez reconocido esto, la conclusión no era la duda completa de todas las cuestiones, sino, antes bien, una aceptación de un grado inferior de evidencia, la certidumbre moral. Nuestros sentidos a veces pueden engañarnos, nuestro razonamiento a veces puede ser deficiente, nuestros juicios pueden no ser infalibles, y acaso no seamos capaces de encontrar una base demostrativa de lo que sabemos; pero, de todos modos, tenemos suficientes seguridades, por lo que podemos utilizar la información que poseemos para formar juicios razonables y moralmente ciertos.[61] La per-

[60] *Ibid.*, pp. 445-448.

[61] William Chillingworth, *The Religion of the Protestants, A Safe Way to Salvation*, en *The Works of William Chillingworth*, Londres 1704, p. 108. "Pues, aunque mis sentidos posiblemente me engañen a veces, sin embargo tengo certeza bas-

sona que desee mayor certidumbre que ésta habrá de estar loca. "Pues, así como es irrazonable el maestro que pide para sus conclusiones un asentimiento más fuerte de lo que merecen sus argumentos, así considero como sabio presuntuoso e indisciplinado al que desea, para una conclusión, argumentos más poderosos de los que puede ofrecer la materia."[62] Una vez reconocido que no puede encontrarse una certidumbre infalible o matemática respecto a materias científicas o religiosas, entonces no hemos de suspender el juicio sino, en cambio, proceder a juzgar los problemas de acuerdo con el grado de seguridad que pueda obtenerse. Esta teoría de Chillingworth contiene las semillas de una larga tradición que habría de desarrollarse más adelantado el siglo XVII en Inglaterra como la solución práctica del sentido común a la crisis escéptica.[63]

El escepticismo mitigado o constructivo representa una nueva vía, posiblemente la más cercana a los métodos empíricos y pragmáticos contemporáneos, de enfrentarse al abismo de duda que habían abierto la crisis de la Reforma y la revolución científica. (Fue nueva en su época, aun cuando obviamente repite algunas de las actitudes de pensadores griegos como Carnéades.) Para algunos, la época de Montaigne y de Lutero y Calvino había inaugurado una búsqueda de la certidumbre, una demanda de un fundamento

tante de que veo lo que veo y siento lo que siento. Nuestros jueces no son infalibles en sus juicios, y sin embargo están bastante seguros de que juzgan con justicia y de que proceden de acuerdo con la Evidencia que les es planteada, cuando condenan a un ladrón o a un asesino al cadalso. Un viajero no siempre está cierto de su camino, sino que a menudo se equivoca; ¿debe seguirse de ello que no puede tener ninguna seguridad de que *Charing-Cross* es su camino desde el *Temple* hasta *White-Hall?*"

[62] *Ibid.*, Prefacio, segunda página.

[63] Hay muchas similitudes con las opiniones de Chillingworth en John Tillotson. *The Rule of Faith*. John Wilkins. *Of the Principles and Duties of Natural Religión*, y Joseph Glanvill *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*. El libro del profesor Henry Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought*, 1630-1680, La Haya, 1963, trata, con gran detalle, del desarrollo y la influencia de la teoría de Chillingworth. La repercusión de su idea sobre la teoría jurídica inglesa se analiza en Theodore Waldman, "The Origin of the Concept of 'Reasonable Doubt'", en *Journal of the History of Ideas*, XX, 1959, pp. 299-316, y en Robert Todd Carroll, *The Philosophy of Bishop Stillingfleet in its Seventeenth Century Context*, La Haya, 1975.

absolutamente cierto para el conocimiento humano. Según otros, la búsqueda sólo fue de estabilidad, de un modo de vivir una vez abandonada la búsqueda de un terreno infalible para el conocimiento, y de un modo de vida que pudiese aceptar tanto las dudas incontestables de los *nouveaux Pyrrhoniens* como los descubrimientos indiscutibles del nuevo mundo intelectual del siglo XVII. Mersenne y Gassendi trataron de reconciliar el triunfo escéptico sobre los dogmáticos con el triunfo mecanicista sobre el aristotelismo y el naturalismo renacentista. Encontraron tal reconciliación no en un nuevo dogmatismo, ni en una metafísica materialista, sino en la comprensión de que las dudas propuestas por los pirrónicos no afectaban en absoluto *La Verité des Sciences*, siempre que las ciencias fueran interpretadas como sistemas hipotéticos acerca de las apariencias, no como verdaderas descripciones de la realidad; como guías prácticas para la acción, no como información última acerca de la verdadera naturaleza de las cosas. La *crise pyrrhonienne* fundamentalmente no podía ser resuelta pero, al menos, podía ser tolerada u olvidada, si lográbamos relegar las dudas al problema de la filosofía dogmática, mientras buscábamos el conocimiento científico como guía para la vida práctica. La *crise pyrrhonienne* tendría consecuencias desastrosas si se aceptaba la conclusión del escéptico humanista destructivo y se extendían las propias dudas a la ciencia y aun a la religión. Pero podía tener resultados benéficos si se limitaba a la esfera epistemológica como medio de eliminar la vana búsqueda dogmática de una certidumbre absoluta, mientras se dejaba libres a los hombres de ciencia y a los teólogos para descubrir verdades acerca de las apariencias.

Esta actitud de escepticismo constructivo o mitigado está en agudo contraste con las nuevas visiones metafísicas de algunos de los "nuevos científicos" como Galileo, Campanella y Descartes, o con la actitud científica que había de desarrollarse con la Ilustración. Aunque Galileo, Campanella y Descartes podían afirmar ocasionalmente, por razones

tácticas, que sus teorías sólo eran hipotéticas,[64] y que existía un nivel de conocimiento acerca de las esencias que el hombre nunca podría conocer,[65] al mismo tiempo parecen compartir una convicción de que el hombre es capaz de alcanzar el verdadero conocimiento del mundo real, y que el cuadro mecanicista del universo es una descripción precisa de la forma en que realmente opera la naturaleza. En opinión de Galileo y de Campanella, Dios nos ha dado las facultades necesarias para alcanzar el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, nuestro conocimiento sólo es parcial, a diferencia de Su completo conocimiento. Empero, no tenemos razones para cuestionar o dudar de lo que conocemos ni tampoco para limitar nuestro conocimiento a las apariencias, en vez de la realidad.[66] La crisis escéptica parece no haber afectado a estos pensadores, dejándolos tan sólo con dudas acerca de la búsqueda aristotélica de la certidumbre, pero no de la búsqueda misma.

Descartes criticó a Galileo por ser demasiado modesto en sus pretensiones, y por no ver que las verdades de la ciencia nueva descansan sobre un fundamento metafísico cierto, que garantiza su aplicabilidad a la realidad, y que ofrece la seguridad completa que separa estos descubrimientos de las meras opiniones o información probable. Al

[64] Cf. Tomaso Campanella, *The Defense of Galileo, Mathematician of Florence*, traducida por Grant McColley, en *Smith College Studies in History* XXII, núms. 3-4, 1937; p. 70; y Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mundo in Le Opere de Galileo Galilei*. Edizone Nazionale, Vol. VII, Florencia 1933, Giornata Prima, p. 127 y Giornata Quarta, pp. 487-488; y en la edición inglesa Galileo Galilei, *Dialogue on the Great World Systems*, ed. por Giorgio de Santillana, Chicago, 1953, First Day, pp. 112-113, y Fourth Day, pp. 470-471.

[65] James Collins, en su *A History of Modern European Philosophy*, Milwaukee, 1954, p. 82, dice que Galileo afirmó que no podemos penetrar en "la verdadera e intrínseca *esencia de las sustancias naturales*". Véase también Campanella, *op. cit.*, p. 21 y Descartes *Mediations*, en *Oeuvres*, A. T. Tomo IX, Med. IV, p. 44.

[66] Campanella, *op. cit.* pp. 18, 24-25, 30 y 32; Galileo, *Massimi Sistemi*, Giornata Prima, pp. 128-129 (edición inglesa, First Day, p. 114). Véanse también los comentarios de este pasaje, de Galileo, en Edwin A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Anchor ed., Nueva York, 1955, pp. 82-83; y el excelente análisis de Leonardo Olschki, en su "Galileo's Philosophy of Science", en *Philosophical* Review, LII (1943), pp. 349-365, esp. p. 358, donde examina por qué Galileo no puede ser considerado como escéptico.

aprobar el uso dado por Galileo al método matemático, comentó Descartes,

> Convengo enteramente con él en esto, y afirmo que no hay otros medios de descubrir la verdad. Pero me parece que le falta mucho ya que continuamente hace digresiones, y no se detiene a explicar una cuestión por completo, lo que muestra que no ha examinado las cosas de manera ordenada, y que, sin haber considerado la causa primera de la naturaleza, tan sólo ha buscado las razones de algunos efectos particulares, y así, ha construido unos cimientos. Ahora bien, hasta el punto en que su manera de filosofar está cerca de la verdadera, hasta ese grado pueden reconocerse más fácilmente sus faltas, así como es más fácil ver cuándo se ha extraviado la gente que a veces sigue el camino recto, que cuándo se extravían los que nunca han transitado por él.[67]

En el caso de los tres pensadores, Galileo, Campanella y Descartes, aunque puede haber cierto desacuerdo sobre la base de las verdades de la "ciencia nueva", no hay ninguna duda de que la "ciencia nueva" es verdadera, y verdadera acerca de la naturaleza real del mundo físico. No hay un pirronismo epistemológico, sino una especie de realismo. La ciencia no es, pues, el desenlace constructivo de la duda completa, sino una especie de conocimiento que no está abierto a cuestiones, al nivel teórico ni al filosófico.

Un siglo después había de prevalecer un tipo de visión filosófica que, de otra manera, se apartó de la *via media* de los escépticos constructivos o mitigados. El cientismo de varias figuras de la Ilustración, como Condillac y Condorcet, consideraría al pirronismo como una especie de docta ignorancia que habría podido justificarse en la época sombría y metafísica de comienzos del siglo XVII, pero que no tenía lugar en la era ilustrada del siglo XVIII. Las razones para dudar supuestamente habían caído en el olvido, ya que el progreso de la ciencia había revelado al mundo verdadero y real.[68]

[67] Descartes, carta a Mersenne, 11 de octubre de 1638, en *Oeuvres*. A. T. Tomo II, p. 380.

[68] Al menos, personas como Condillac, Condorcet, Hartley y Henry Home (Lord Kames) afirmaron que esto era lo que ocurría.

Pero, como lo habían visto Mersenne y Gassendi, las realizaciones de la ciencia de ninguna manera refutaban el pirronismo, a menos que el escéptico fuese lo bastante loco o lo bastante impío para dudar de los descubrimientos de los hombres de ciencia, así como de sus bases. Estas últimas estaban abiertas a la duda, y habían sido socavadas por el ataque del *nouveau Pyrrhonisme.* Pero las primeras eran tan convincentes y fidedignas como siempre. La verdad de las ciencias no estaba en cuestión, pero esta verdad, según los escépticos mitigados, sólo podía ser apreciada en términos de la *crise pyrrhonienne,* y no como una respuesta racional y filosófica a ella.

El triunfo del escepticismo constructivo como núcleo de la moderna visión empírica y pragmática, el reconocimiento de que no pueden obtenerse fundamentos absolutamente ciertos para nuestro conocimiento, y sin embargo, que poseemos normas para evaluar la confiabilidad y aplicabilidad de lo que hemos descubierto acerca del mundo, hubieron de aguardar al surgimiento y la decadencia de un nuevo dogmatismo. Aunque Mersenne y Gassendi fueron muy leídos y aprobados en su propia época, la aceptación de su tipo de visión filosófica como concepto importante no llegó hasta que se hicieron varios intentos por poner fin a la *crise pyrrhonienne* levantando un nuevo fundamento intelectual a la certidumbre humana. Durante un tiempo, los escépticos constructivos quedaron en la sombra, mientras en el centro del escenario se representaba un nuevo drama metafísico y nuevos sistemas se proponían como respuesta al desafío escéptico. Y después de que nuevos sistemas, como los de Herbert de Cherbury, Jean de Silhon y René Descartes tuvieron el mismo destino de los anteriores, entonces el escepticismo constructivo pudo ser absorbido por la corriente principal de la filosofía.

VIII. HERBERT DE CHERBURY Y JEAN DE SILHON

Ni Herbert de Cherbury ni Jean de Silhon apreciaron suficientemente hasta qué grado el *nouveau Pyrrhonisme* había socavado las bases del conocimiento humano; pero cada uno de ellos vio que había que enfrentarse a él, y enfrentarse de una manera nueva. El primero propuso un método muy elaborado para descubrir la verdad; el segundo trató de presentar algunas verdades fundamentales de las que no pudiera dudarse. Y, como lo vio el más grande de los adversarios del escepticismo, René Descartes, cada uno falló de manera decisiva porque no comprendió el problema básico en cuestión.

Eduardo, *lord* Herbert de Cherbury (1583-1648), fue el embajador de Inglaterra en Francia de 1618 a 1624,[1] donde entró en contacto tanto con la corriente de las ideas escépticas como con los intentos que se hacían por contenerla. Es probable que en aquella época también conociese a Mersenne, del que se cree que tradujo al francés el libro de Herbert,[2] y a Gassendi, a quien se sabe que le entregó un ejemplar de su obra.[3] También fue amigo del diplomático Diodati, miembro de la *Tétrade*, la sociedad de *libertins érudits*. Estando Herbert en París, enseñó su manuscrito a Grocio, quien conocía bien los escritos de Sexto Empírico.[4] Finalmente, en 1624, después de años de trabajar en su obra

[1] Edward, Lord Herbert de Cherbury, *De Veritate*, trad. Meyrick H. Carré, Bristol, 1937 Introd. de Carré, pp. 10-11. El mejor estudio de Herbert de Cherbury es el de Mario Rossi, *La Vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, 3 vols., Florencia, 1947.

[2] Cf. Lenoble, *Mersenne*, pp. 561-563.

[3] Gassendi, carta a Elie Diodati, 29 de agosto de 1634, en Mersenne, *Correspondance*, IV, pp. 335-340, y carta a Herbert de Cherbury, en Gassendi, *Opera* III, 411-419.

[4] Hugo Grocio se refiere a Sexto en *De Jure Belli Ac Pacis*, trad. Francis W. Kelsey, Oxford, 1925, Libro I, XII, p. 42, Libro II, VII, p. 233, y XXVIII, p. 256. Herbert, en su *Autobiography*, ed. Sidney Lee, segunda ed. (Londres, n.d.), p. 133, menciona haber mostrado el manuscrito de *De Veritate* a Grocio y a Tilenus. Hay

maestra (que había comenzado en 1617, desde antes de su embajada en París) lleno de miedo y temblando por su posible recepción, Herbert creyó ver una señal de los cielos, y publicó *De Veritate*.[5]

Este libro empieza con un cuadro del triste estado de la cultura de la época, el caos de las creencias y el exceso de controversias. Hay algunos que dicen que podemos conocerlo todo, y hay quienes dicen que no podemos conocer nada. Herbert insistió en que él no pertenecía a ninguna de estas escuelas sino que, antes bien, sostenía que podía conocerse *algo*. Lo que se necesita para reconocer y evaluar el conocimiento que tenemos es una definición de la verdad, un criterio de la verdad y un método para descubrir la verdad. Cuando hayamos descubierto todo esto, no tendremos paciencia con el escepticismo porque comprenderemos que existen ciertas condiciones en que nuestras facultades son capaces de conocer los objetos.[6]

La primera proposición de *De Veritate* es anunciada audazmente: "la verdad existe". Nos dice Herbert: "El único objeto de esta proposición es aseverar la existencia de la verdad contra los imbéciles y los escépticos." [7] Habiendo adoptado esta actitud en oposición al mensaje de los *noveaux Pyrrhoniens*, Herbert procedió a mostrar lo que es la verdad, y cómo se la puede alcanzar. Hay cuatro tipos de verdades, la verdad de las cosas como realmente son en sí mismas *(veritas rei)*, la verdad de las cosas como nos parecen a nosotros *(veritas apparentiae)*, y, por último las verdades intelectuales, las Nociones Comunes por las cuales juzgamos nuestras verdades subjetivas, las apariencias y concep-

una nueva edición de la *Autobiography*, editada por J. M. Shuttleworth, Londres, 1976.

[5] Herbert, *Autobiography*, edición Lee, pp. 133-134, y *De Veritate*, introducción, p. 11.

[6] Herbert, *De Veritate*, pp. 75-80. "Aquellos, pues, que dudan tanto de todo que afirman que es imposible conocer algo, no comprenden la condición por la cual nuestras facultades se ponen de conformidad con los objetos", p. 80.

[7] *Ibid.*, p. 83. En la edición francesa de *De la Verité* (n. p. 1639), p. 10, esta frase dice, "No tengo otra intención en esta proposición que afirmar que la verdad existe, contra la impertinencia e insensatez de los escépticos". El texto latino dice "Ex propositione istá quae contra insanos & Scepticos instituitur". *De Veritate*, (n. p. 1656), p. 9.

tos *(veritas intellectus)*. La primera clase de verdad es absoluta; es "la cosa tal como es",[8] y es ésta la que estamos tratando de conocer por medio de las tres clases condicionales de verdad, las que se encuentran más en el conocedor que en el objeto mismo. Partiendo de la información que tenemos sobre cómo nos parece el objeto, nuestra tarea consiste en descubrir una norma o criterio por el cual determinar cuándo nuestra información subjetiva es conforme a la verdad de la cosa en sí. Lo que conocemos por las apariencias puede ser engañoso como guía sobre qué es el objeto real. La apariencia, como tal, siempre es genuina; es decir, aparece tal como aparece. Pero no es necesariamente indicación de cuál puede ser la verdad de la cosa misma.[9] De manera similar, los conceptos que nos formamos sobre la base de las experiencias que tenemos son enteramente nuestros y pueden coincidir o corresponder, o no, a las cosas de las que supuestamente son conceptos. "Si el órgano sensorio es imperfecto, o si es de mala calidad, si el espíritu está lleno de prejuicios engañosos, el concepto queda enteramente viciado."[10] Así, la última clase de verdad, la verdad del intelecto, se necesita para "decidir en virtud de su capacidad innata o sus Nociones Comunes, si nuestras facultades subjetivas han ejercitado sus percepciones bien o mal".[11] Por esta norma o criterio podemos juzgar si hay conformidad entre la verdad de la cosa y las verdades subjetivas de apariencia y concepto y, por tanto, si poseemos conocimiento objetivo.

Trabajosamente. Herbert procede entonces a detallar, paso a paso, el método para llegar a las distintas clases de verdad subjetiva o condicional, para reconocer las Nociones Comunes o normas para evaluar si las verdades subjetivas se conforman a la verdad de las cosas y, por último, para aplicar toda esta maquinaria a la búsqueda de la verdad. Como a todo nivel hay dificultades que han sido planteadas por los escépticos, hay que hacer una evaluación minuciosa

[8] Herbert, *De Veritate*, Carré, ed., p. 84.
[9] *Ibid.*, p. 84.
[10] *Ibid.*, p. 86.
[11] *Ibid.*, p. 86.

de las condiciones necesarias para precisar toda clase de verdad. Herbert empieza por ofrecer cuatro condiciones que el objeto debe satisfacer para ser cognoscible, presentando algunas de éstas como Nociones Comunes, verdades innatas o universalmente admitidas. Estas condiciones especifican que lo que va a conocerse debe caer dentro de la gama y tener las características con que pueden tratar nuestras facultades y capacidades. Luego, para que la apariencia del objeto pueda ser puesta en conformidad con el objeto, se establece una nueva serie de condiciones, en gran parte basada en el análisis aristotélico de los medios para obtener la verdadera percepción. Se nos ofrecen reglas que especifican cuándo el objeto está en circunstancias tales que podemos obtener una apropiada apariencia o semejanza de él. Muchos de los casos engañosos de la percepción planteados por los escépticos pueden explicarse como debidos a la ausencia de una o más de las condiciones.[12]

Cuando un apropiado objeto de conocimiento es percibido en estas condiciones, de modo que puede obtenerse una verdadera apariencia, entonces somos capaces, en condiciones especificables, de obtener un verdadero concepto de la cosa. Puede suponerse que la apariencia está "en una precisa conformidad externa con su original",[13] y que aquello que se requiere entonces es un medio de precisar cuándo nuestra idea interna del objeto se conforma exactamente a la verdadera apariencia. Se presentan otras opiniones de Aristóteles relacionadas con las condiciones apropiadas del órgano sensorio y el método apropiado para la formación de conceptos. Esto elimina las dificultades planteadas por los escépticos basadas en las ideas que nos formamos de las cosas cuando hay algún defecto en nuestros órganos de la sensación y la razón, como la ictericia que influye sobre los colores, o la embriaguez que influye sobre nuestros conceptos de las cosas.[14]

Herbert asevera que cuando se satisfacen las condiciones de la verdadera apariencia y los verdaderos conceptos,

[12] *Ibid.*, pp. 99-100.
[13] *Ibid.*, p. 101.
[14] *Ibid.*, pp. 102-104.

entonces nos encontramos en posición de obtener verdades intelectuales indiscutibles. La apariencia se conforma o corresponde al objeto. El concepto se conforma o corresponde a la apariencia. Entonces el intelecto puede llegar al verdadero conocimiento acerca del objeto juzgando si el concepto se relaciona con la cosa misma. "Es importante notar que el intelecto nunca se engaña cuando está presente un objeto real, o cuando se cumple con las verdaderas reglas de la conformidad. Cuando está presente un objeto real, aun cuando se tome de la memoria, y cuando se satisfacen las verdaderas condiciones, sostengo yo que el intelecto asevera la verdad hasta en sueños." [15]

La base de esta gran seguridad de que puede conocerse algo acerca del mundo real es la teoría de las Nociones Comunes. Por sí solas, nuestras facultades de sentido y razón, por muy bien que estén trabajando, serían insuficientes para garantizarnos alguna verdad acerca de los objetos, pues exclusivamente por estas facultades nunca podríamos decir si estábamos en la situación descrita por los escépticos, viviendo en un ilusorio universo mental o, al menos, en uno cuya objetividad nunca podríamos determinar, o si estábamos en posesión de algunas verdades acerca del mundo. El puente entre el mundo revelado a nosotros por nuestras facultades subjetivas y el mundo real consiste en las Nociones Comunes que nos capacitan a juzgar de la veracidad de nuestra visión del mundo. Por estas verdades innatas, "nuestros espíritus quedan capacitados a llegar a decisiones sobre los acontecimientos que ocurren en el teatro del mundo". Y sólo mediante su ayuda puede el intelecto "llegar a decidir si nuestras facultades subjetivas tienen un conocimiento preciso de los hechos". Y es empleándolas como podemos distinguir la verdad de la mentira.[16]

¿Qué son estos tesoros, estas Nociones Comunes? "Verdades del intelecto, entonces, con ciertas Nociones Comunes que se encuentran en todas las personas normales; las

[15] *Ibid.*, p. 101.
[16] *Ibid.*, pp. 105-106.

cuales nociones son, por decirlo así, constituyentes de todo y se derivan de la sabiduría universal y están impresas en el alma por los dictados de la naturaleza misma."[17] Lo que no se conoce con ayuda de estas ideas innatas "no puede demostrarse que sea verdad en sentido estricto".[18] Estas verdades fundamentales del intelecto no pueden ser negadas más que por locos, idiotas u otros que son incapaces de comprenderlas. Si estamos en nuestro sano juicio tenemos que aceptarlas, a menos que prefiramos la incertidumbre para siempre.[19] La primera prueba, básica, de si alguna proposición es una de estas indudables Nociones Comunes es si ha obtenido o no el consentimiento universal. En este caso, nada podrá convencernos de su falsedad. A menos que se acepte esta norma, no habrá estabilidad en el actual torbellino de opiniones conflictivas en materia de religión y de ciencia. "La masa miserable y aterrorizada no tiene refugio, a menos que se establezca algún inconmovible fundamento de verdad, basado en el asentimiento universal, el cual puedan buscar entre las dudas de la teología o de la filosofía."[20] Así pues, proclamó Herbert, "por tanto, en mi opinión, debe tomarse al Consentimiento universal como el principio y fin de la teología y la filosofía".[21] Dios nos ha dado providencialmente todas estas verdades; por tanto, son dignas de fe, además de ser la única base que poseemos para obtener el conocimiento del mundo real.

Varios pasajes parecen indicar que el esquema de Herbert para descubrir las verdades que son universalmente aceptadas es la simple inspección empírica. Para encontrar la Noción Común de Ley, nos dice, hemos de investigar y descubrir aquellas leyes "que son aprobadas por todo el mundo".[22] Los argumentos que Locke había de emplear con-

[17] *Ibid.*, p. 106.
[18] *Ibid.*, p. 115.
[19] *Ibid.*, p. 116.
[20] *Ibid.*, p. 117.
[21] *Ibid.*, p. 118.
[22] *Ibid.*, p. 121. Véase también pp. 119 y 139 donde Herbert afirma, "En consecuencia, tomo el criterio básico del Instinto Natural, como consenso universal (dejando aparte a las personas que están fuera de su juicio, o son mentalmente incapaces)".

tra la teoría de Herbert están ya previstos. No hay que examinar a los idiotas ni a los locos, pues las Nociones Comunes sólo se encuentran en la gente normal. (Esto, desde luego, crea un problema que Herbert no reconoció, a saber, ¿cómo sabemos quién es normal? Si es por el hecho de que alguien conviene en una Noción Común, entonces, ¿cómo expresamos estas verdades innatas, para empezar?) De manera similar, quedan descontados infantes y embriones, porque son regulados inconscientemente por Dios.[23] Pero, al examinar a la gente madura y normal de todas partes, encontramos que existen algunas ideas compartidas por todos, como la de que hay una causa primera y un propósito en el mundo.[24] No podemos saber por qué tenemos estas Nociones Comunes, así como no podemos explicar por qué tenemos nuestras experiencias sensorias. Todo lo que podemos observar es que las tenemos, y que son universales. "Todo el que persistente y tercamente prefiera rechazar estos principios igualmente podrá taparse las orejas, cerrar los ojos y despojarse de toda humanidad."[25]

Con las Nociones Comunes podemos llegar a una convicción, a la certidumbre matemática, que de otra manera no podríamos lograr. Quienes tratan de obtener conocimiento mediante los sentidos externos no pueden ir "más allá de la cáscara externa de las cosas", y lo mismo podrían "tomar alimentos por las orejas".[26] Pero nuestras ideas innatas, nuestro instinto natural, nuestras Nociones Comunes nos ofrecen una base para alcanzar la certidumbre. Nuestro razonamiento lógico y nuestra interpretación de la experiencia como fuente de información acerca del mundo real tienen como fundamentos estos principios, y estos principios son tan fundamentales que no es posible dudar de ellos sin destruir toda posibilidad de conocimiento. Así, nos dice Herbert, "estas Nociones ejercen una autoridad tan pro-

[23] *Ibid.*, pp. 119 y 125. Véase John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, en *Works of John Locke*, 11a. ed., Londres, 1812, Vol. I, Libro I, cap. 2, pp. 13-32.

[24] Herbert, *De Veritate*, p. 126.

[25] *Ibid.*, p. 131.

[26] *Ibid.*, p. 135.

funda que cualesquiera que dudase de ellas trastornaría todo el orden natural y se despojaría de su humanidad. No es posible disputar estos principios. Mientras se les entienda, es imposible negarlos".[27]

Sin profundizar más en la complicada teoría de Herbert de Cherbury, podemos verla como un intento de respuesta al problema del conocimiento planteado por los escépticos, que contiene un método elaborado para establecer apariencias y conceptos precisos o ciertos, y que luego ofrece las Nociones Comunes como la norma, largamente buscada, para juzgar la verdad de nuestra información más fidedigna. Toda persona normal posee la norma, o la regla de fe. (Si no está consciente de ello, puede encontrarla, descrita y codificada, en *De Veritate.*) Por tanto, todo lo que tenemos que hacer es, primero, asegurarnos de que se satisfacen las condiciones apropiadas de percepción y formación de conceptos, y luego emplear la apropiada Noción Común o Nociones, obteniendo así un conocimiento que está en conformidad con la cosa misma. Por tanto, aunque todas nuestras ideas son subjetivas, tenemos una norma por la cual juzgar cuándo tienen una referencia objetiva, y así podemos descubrir algunas verdades auténticas. La regla de fe queda garantizada por su universalidad y por la convicción de certidumbre que implanta en nosotros, así como por el hecho de que todo cuestionamiento de la norma tendría consecuencias desastrosas, destruyendo la posibilidad misma de todo conocimiento objetivo.

Este nuevo sistema para enfrentarse a la *crise pyrrhonienne* queda obviamente expuesto a objeciones escépticas casi a todo nivel. Puede dudarse, y se ha dudado, de que existan algunas Nociones Comunes, algunos principios sobre los que haya consenso universal. Los antiguos pirrónicos trataron de mostrar que toda creencia fundamental, sea en lógica, metafísica, ciencia, ética, etc., ha sido refutada por alguien. Herbert bien puede desdeñar esto afirmando que sus impugnadores debieron de estar locos. Pero esto plantea otro problema escéptico: ¿Cómo sabemos quién

[27] *Ibid.*, p. 140.

está loco y quién no lo está, sin cometer petición de principio? Aun si pudiésemos aceptar la afirmación de que hay Nociones Comunes que todo el mundo acepta, podríamos permanecer escépticos ante el esquema general de Herbert acerca del conocimiento objetivo. ¿Por qué lo que todos aceptamos ha de ser decisivo para descubrir cómo es el mundo real? Aun si pudiésemos establecer normas fidedignas para juzgar la precisión de los datos (aunque también podemos dudar de que las condiciones de Herbert sean las adecuadas), y si tuviésemos conceptos apropiados (aunque también podríamos cuestionar que las afirmaciones de Herbert son las correctas), y aun cuando todos estuviésemos de acuerdo en cómo aplicarlas, ¿qué nos revelaría esto acerca de la verdad de las cosas en sí mismas? Cuando Herbert apela a nuestro sentimiento de certidumbre y a nuestra necesidad de aceptar su esquema si queremos tener algún conocimiento real, comete petición de principio. Y aun si estamos de acuerdo con su teoría acerca de las verdades de apariencia, las verdades de conceptos y las verdades de intelecto, aún no podemos saber si puede haber algunas verdades de cosas. Y mientras no podamos determinar estas últimas, ¿cómo hemos de saber si los procedimientos propuestos por Herbert culminan en el descubrimiento del conocimiento genuino acerca del mundo real?

Aunque el antídoto de Herbert de Cherbury al escepticismo parece que fue bien recibido en su época,[28] fue sometido a devastadoras críticas, mucho antes de Locke, por Gassendi y Descartes. El primero lo atacó como dogmatismo indefendible que en realidad no había logrado vencer a los escépticos, mientras que el último lo atacó por considerarlo un dogmatismo inadecuado que no lograba refutar al pirronismo por no haberse enfrentado al problema fundamental en cuestión.

Hasta nosotros han llegado dos versiones de las objeciones de Gassendi, una de ellas, una carta bastante cortés a

[28] Gassendi informó que el Papa tenía una alta opinión de ello. Véase la carta de Gassendi a Diodati, en Mersenne, *Correspondance*, IV, p. 336.

Herbert, que nunca le envió, en que plantea algunas cuestiones básicas; y la otra, escrita a su amigo común, Diodati, que contiene una airada denuncia. La segunda parece representar la verdadera opinión que Gassendi tenía del nuevo sistema filosófico de Herbert para enfrentarse al desafío escéptico, a saber, que este esquema no era más que un laberinto de confusiones que no lograba nada. Primero, Gassendi se mostró escandalizado de que tanta gente, incluso el Papa, hubiese elogiado el *De Veritate*. (Pero, como veremos pronto, Gassendi, en su carta a Herbert, apiló extravagantes cumplidos al autor y a su libro.) La verdad que Herbert afirmaba haber descubierto fue declarada desconocida e incognoscible por Gassendi. Sin saber lo que la verdad realmente es, puede discernirse que Herbert no la ha encontrado y no ha contestado a los escépticos. Así como podemos saber que el rey no está ni en Aix ni en Marsella, sin saber definitivamente dónde está, podemos ver que hay algo errado en los esquemas de Herbert, sin necesidad de tener un contradogmatismo para sustituirlo.[29] Todo lo que podemos decir del nuevo sistema es que "no es más que una especie de dialéctica que bien puede tener sus ventajas, pero que no nos impide hacer, si queremos, otros cien esquemas de valor similar, y quizá de mayor valor".[30]

Habiendo hecho estos comentarios, Gassendi formuló entonces, brevemente, una dificultad escéptica que, en su opinión, reducía a nada todos los esfuerzos de Herbert de Cherbury. Según su esquema, el criterio o norma de verdad es el instinto natural y nuestras facultades interiores (las Nociones Comunes), por las que cada uno de nosotros puede juzgar de la verdadera naturaleza de las cosas. Pero, si esto es así, ¿cómo explicar "la gran diversidad de opiniones que se han encontrado casi respecto a todo?" Cada persona está convencida por su propio instinto natural y sus facultades interiores. Si se vale de los medios de Herbert para explicar la discrepancia, cada quien declarará que el otro "no es

[29] *Ibid.*, pp. 336-337.
[30] *Ibid.*, p. 337.

sano ni completo", y cada quien creerá esto sobre la base de sus propias verdades de intelecto. Así pues, todos llegarán a un callejón sin salida, puesto que cada quien pensará, naturalmente, que tiene la razón, y apelará a las mismas normas internas. No tendrán un criterio para determinar cuáles serán las opiniones correctas, pues, "¿Quién será juez de ello y podrá probar que tiene el derecho de no ser considerado como parte de ninguno de los bandos en pugna?"[31]

Mientras existan desacuerdos prácticamente respecto a todo tema, el mismo problema escéptico que había surgido durante la Reforma viciará también la filosofía de Herbert. Cada individuo puede encontrar subjetivamente la verdad de las cosas, de acuerdo con las normas que lleva dentro de sí; pero, ¿quién ha de juzgar la verdad cuando diferentes personas están en desacuerdo y cada una está subjetivamente convencida? Herbert insistió en que había un acuerdo universal sobre ciertas cuestiones básicas, salvo para idiotas, niños en primera infancia, etc. Pero, entonces, ¿quién o qué puede ser el juez de la cordura, la salud mental, la madurez mental, si cada uno de los bandos en pugna afirma poseer estas cualidades? Por tanto, concluyó Gassendi, el esquema de Herbert era incapaz de determinar las verdades de la naturaleza, pues estaba basado en una norma tan débil e inconstante como el instinto natural o la convicción interna.[32]

La otra carta de Gassendi, dirigida al propio autor, desarrolla en forma mucho más elaborada y general una especie de crítica similar. Dice, en efecto, que Herbert no ha refutado el escepticismo, y que pueden plantearse dificultades escépticas que socaven el valor de su complejo esquema. Después de elogiar desmesuradamente al autor, llamándolo "tesoro de Inglaterra", surgido para suceder a Francis Bacon, Gassendi mostró que una vez establecida la tradicional distinción escéptica entre la verdad de las cosas en sí

[31] *Ibid.*, p. 337.
[32] *Ibid.*, p. 338.

y la verdad de las apariencias, entonces el esquema de Herbert no ayudaría ni en lo mínimo a extender nuestro conocimiento de las apariencias a la realidad. De lo único de que tenemos conciencia es de cómo parecen las cosas, que la miel parece dulce y el fuego caliente. Tratar de ir más allá del conocimiento de estas apariencias es exhibir una malhadada propensión mental porque, hasta ahora, sólo Dios conoce la verdadera naturaleza de las cosas. Toda la maquinaria del *De Veritate* no nos revela la verdad en su pureza sino que, antes bien, sólo muestra más acerca de las condiciones en que se nos aparece, condiciones en que podemos obtener un conocimiento adecuado y útil acerca de la experiencia, pero no las condiciones en que descubrimos la no condicionada *veritais rei*. Como lo indicó a Diodati, la teoría de las Nociones Comunes realmente no resuelve nada, ya que, ante todo, no hay un acuerdo universal sobre los problemas, y, en segundo lugar, no tenemos normas ni criterios para determinar de quién serán las Nociones Comunes que puedan ser medida o regla de verdad. Por consiguiente, sigue en pie la crisis escéptica, y todo lo que podemos hacer es buscar las verdades de apariencia, olvidándonos del grandioso esquema de Herbert acerca de tipos de verdad, condiciones de verdad, Nociones Comunes, etc., que no nos ayudan en nada a descubrir cuándo nuestra experiencia y nuestros conceptos se relacionan o se conforman al mundo real.[33]

Otra crítica posiblemente más incisiva del *De Veritate* fue expresada por René Descartes quien, en contraste con Gassendi, veía con ojos muy favorables su objetivo de refutar el escepticismo y, por tanto, estaba más consciente de su falla fundamental. Mersenne había enviado a Descartes un ejemplar del libro de Herbert en 1639, y recibió una crítica detallada de la obra. El libro, observó Descartes, trata de "un tema en el que yo he trabajado toda mi vida", pero "sigue un camino muy distinto del que yo he seguido". El básico punto de diferencia entre la obra de

[33] Carta de Gassendi a Herbert, Gassendi, *Opera*, III. p. 411 y *ss.*

Descartes y la de Herbert fue que este último estaba tratando de descubrir lo que es la verdad, mientras que el primero insistía en que nunca había tenido ninguna duda o dificultad a este respecto, porque la verdad "es una noción tan trascendentalmente clara que es imposible no conocerla".[34]

El problema fundamental del enfoque de Herbert, tal como lo veía Descartes, era que si no conocíamos de antemano lo que es la verdad, no tendríamos manera de aprenderlo. ¿Por qué habíamos de aceptar los resultados de Descartes a menos que estuviésemos seguros de que eran ciertos? Si pudiéramos decir que eran ciertos, tendríamos que conocer ya lo que era la verdad para reconocer que el esquema de *De Veritate* era un método para medir o descubrir la verdad. El problema así planteado es similar al del *Menón* de Platón y al de una de las críticas hechas a la "vía de examen" calvinista: ¿Cómo podemos encontrar la verdad por medio de un conjunto de operaciones, a menos que sepamos qué estamos buscando?[35] El único conocimiento que podemos obtener en este terreno es el empleo de la palabra; cómo se usa en francés el término *verité*. Pero ninguna definición nos ayuda a conocer la naturaleza de la verdad. Esta noción, como varias otras ideas fundamentales, como figura, tamaño, movimiento, lugar y tiempo, sólo pueden conocerse por intuición. Si intentamos definirlas "las oscurecemos, hasta confundirnos por completo". El hombre que camina por una habitación comprende lo que es el movimiento mejor que la persona que aprende la definición en un libro de texto. Así, supuestamente, ocurre a la verdad. El hombre que ha experimentado o ha conocido una verdad puede comprender el problema del conocimiento mejor que la persona que trata de establecer un grupo de definiciones y procedimientos para descubrir una verdad. Herbert te-

[34] René Descartes, carta a Mersenne. 16 de octubre de 1639, en Descartes, *Oeuvres*, editada por Adam-Tannery, Vol. II, pp. 596-597.

[35] *Ibid.*, p. 597. Compárense con el *Menón* de Platón y con los artículos de Bayle *Nicolle*, Rem. C. y *Pellisson*, Rem. D & E. en el *Dictionnaire*.

nía muchos aparatos de medición, pero no podía saber lo que medía. Descartes comenzó con la conciencia de una verdad, y construyó su medida de la verdad a partir de ella. Herbert podía tener un criterio, pero no podía decir si era el criterio de la verdad. Descartes poseía una verdad, el *cogito,* para poner a prueba con ella su criterio.[36]

En cuanto al propio criterio de Herbert, Descartes lo encontró expuesto a una grave objeción. Herbert "toma el consentimiento universal como regla de sus verdades". Pero mucha gente ("por ejemplo, todos los que conocemos") pueden convenir en los mismos errores, por lo que el consentimiento universal, no es forma fidedigna. La regla de verdad de Descartes, la ley natural, es la misma en todos los hombres, y si la emplean convendrán todos en las mismas verdades. Pero como prácticamente nadie se vale de su luz natural, resulta muy probable que mucho de lo que la gente cree hoy sea dudoso o erróneo, y que algunas verdades que pueden conocerse nunca hayan sido reconocidas o pensadas.[37] Además, el instinto natural, que Herbert empleó como fuente fundamental de las Nociones Comunes, no necesariamente es buena guia que debamos seguir. La parte de nuestra inclinación natural que se deriva de nuestra naturaleza corpórea o animal puede ser engañosa, mientras que sólo es digno de confianza el instinto natural, que es la luz natural.[38] Así pues, la norma introducida por Herbert, basada en el consentimiento común del instinto natural puede dar malos resultados. Son prevalecientes los errores universales, y nuestras naturalezas animales pueden llevarnos a creer todo tipo de cosas que pueden o no ser ciertas.

Desde dos lados distintos, el del escéptico mitigado y el del dogmático completo, la respuesta de Herbert de Cherbury al escepticismo resultó fallida. Gassendi vio que el nuevo esquema no descubría la verdad de las cosas y en

[36] Descartes, carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, *Oeuvres,* A. T. II, p. 597.
[37] *Ibid.,* pp. 597-598.
[38] *Ibid.,* p. 599.

realidad conducía a una especie de escepticismo ya que, en realidad, no había un acuerdo universal en nada. Descartes vio que Herbert había partido de una base falsa y ofrecía un criterio inadecuado. Para derrotar el escepticismo debemos saber lo que es la verdad, y no buscarla por un conjunto de procedimientos cuya relación con la búsqueda no puede determinarse. Y también hemos de poseer un criterio de verdad que no pueda confundir lo verdadero con lo falso o lo dudoso.

Si Herbert no había ofrecido una solución satisfactoria a la *crise pyrrhonienne,* otros se mostraron dispuestos a intentarlo. Dos años después de la primera publicación del *De Veritate,* Jean de Silhon, extraña figura ecléctica, entró en la liza. Era uno de los jóvenes brillantes que habían ayudado a Richelieu y a Mazarino a edificar la nueva Francia, y era amigo de René Descartes, de Guez de Balzac y de muchos de quienes estaban combatiendo a los monstruos que amenazaban a la religión. La respuesta de Silhon al escepticismo apareció como parte de un extenso programa apologético, en contra de un enemigo que estaba ya a las puertas, contra el ateísmo que le rodeaba. La respuesta de Silhon es interesante no sólo por su lugar en la historia del contraataque a los *nouveaux Pyrrhoniens,* sino también por ciertas notables semejanzas con el pensamiento de Descartes, así como por algunas ideas que Pascal acaso tomara de él.

Como mejor puede entenderse el plan general de la obra de Silhon es dentro del movimiento apologético de su época. En todas partes hay quienes dudan de la verdadera religión. Para defender la fe, no basta con señalar lo que Dios requiere que creamos. Antes hay que establecer que existe un Dios y que poseemos un alma inmortal. Pero antes de poder llegar a estas verdades básicas, hay que eliminar una de las causas de la irreligión: el escepticismo. Los pirrónicos niegan la posibilidad misma del conocimiento; por tanto, antes de poder conocer las dos verdades básicas de la religión, hay que mostrar que es posible el conocimiento en general, y luego, que puede

alcanzarse este conocimiento en particular. Así pues, sólo puede alcanzarse la meta apologética después de refutar[39] el pirronismo de Montaigne.[40]

Antes de examinar la respuesta de Silhon al pirronismo, deseo añadir unas cuantas palabras, como paréntesis, acerca de la extraña interpretación ofrecida por el célebre sabio francés Fortunat Strowski, quien acusó a Silhon de ser un librepensador como Naudé. El único elemento apologético que Strowski pudo percibir fue que Silhon estaba haciendo la apología de la política de su patrón, el cardenal Richelieu. Strowsky clasificó a Silhon entre los peores villanos de la época porque, dijo, en primer lugar, Silhon era un "escritor mediocre" (lo cual, aunque es cierto, no muestra que fuera insincero) y, en segundo, que era un plagiario, que se robaba ideas de las obras inéditas de Descartes ("Silhon lo saquea desvergonzadamente"). Pero, aun si esto fuera cierto, no resultaría gran prueba de *libertinage*. Además, como veremos, existe una grave dificultad al determinar si Silhon o Descartes es el responsable de sus ideas comunes. Sea como fuere, nada del texto de Silhon ni lo que sabemos de él indica que en realidad estuviese en contra de la causa apologética, o que fuese indiferente a ella; sino, antes bien, que a su propia, débil manera, estaba tratando de contener la marea del escepticismo y la irreligión.[41]

La campaña de Silhon comenzó en 1626 con la publicación de su obra *Les Deux Veritez*, título que recuerda la de

[39] Montaigne siempre es el villano en los análisis que hace Silhon del escepticismo. En su primera obra también había hecho comentarios malignos acerca de Charron, pero se disculpó por ello en la hoja de *erratas* de su obra *Les Deux Veritez de Silhon. L'une de Dieu, et sa Providence. L'autre de l'Immortalité de l'Ame*, París, 1626, donde dijo: "Algunas personas respetables han tomado a mal que yo censurara un poco a Charron en Introducción a la Segunda Verdad. Lo siento, y deseoso de que nadie se ofendiera por mis escritos, yo habría eliminado la causa si ello hubiera estado en mi poder." Cf. Boase. *Fortunes of Montaigne*, pp. 165-166.

[40] Acerca del plan apologético general de Silhon, véase Ernest Jovy, *Pascal et Silhon (Études pascaliennes* II), París, 1927, pp. 9-16; Julien Eymard d'Angers, *Pascal et ses Précurseurs*, París, 1954, p. 86; y Pintard, *Libertinage*, pp. 67-68.

[41] Para la interpretación de Strowski, véase su obra *Pascal et son Temps*, 3a. Parte, pp. 282-286.

Charron. Al principio, en su *Discours Premier,* Silhon atacó la opinión, aceptada hasta por algunos cristianos, de que no hay ciencia de nada, y de que es lícito dudar de todo. Los cristianos tienen las Escrituras que les informan de cosas visibles que pueden conducir a verdades invisibles, y les indican que, por tanto, no deben ser escépticos. Y los filósofos conocen "proposiciones y máximas investidas con tanta claridad y que llevan en sí mismas tanta evidencia que al mismo tiempo que se conciben quedamos convencidos de ellas, y es imposible que exista un entendimiento que pudiera rechazarlas".[42] Como ejemplos de tales verdades ofreció Silhon "todo es, o no es. Que todo lo que tiene ser o bien lo toma de sí mismo o lo ha recibido de otro. Que el todo es mayor que sus partes, etc.".[43] De aquí podemos sacar inferencias.

El pirrónico, si aún no está convencido, o bien sabe que no puede haber ciencia, y por tanto posee una ciencia consistente en esta verdad, o no sabe que no puede haber ciencia, y por tanto no tiene razón para hacer esta afirmación. "En cuanto a esta cadena y ristra de dudas del señor Montaigne en favor del pirronismo, logra lo contrario de lo que se proponía, y deseando probar que no hay conocimiento para humillar la vanidad que a menudo inspira éste en nosotros, hace nuestro entendimiento capaz de un progreso infinito de acciones."[44] El último punto planteado por Silhon era similar a uno de Herbert, a saber, el apelar a la naturalidad de nuestras capacidades razonadoras, a nuestra inclinación natural a aceptar la racionalidad. Suponiendo que estas tendencias han sido implantadas en nosotros por la Naturaleza, ¿habrían sido implantadas en nosotros si no nos condujeran a la verdad?[45]

En su primer esfuerzo por vencer a los pirrónicos, Silhon quedó lejos de su objetivo: o bien cometió petición de principio, o bien perdió de vista el argumento principal. El pirrónico no estaba cuestionando que algunas proposi-

[42] Jean de Silhon, *Les Deux Veritez,* p. 16.
[43] *Ibid.,* pp. 16-17.
[44] *Ibid.,* p. 18.
[45] *Ibid.,* pp. 18-20.

ciones parezcan ciertas, sino que tengamos la evidencia adecuada de que lo son. Estaba tratando de evitar la afirmación positiva de que nada puede conocerse, y en cambio suspendía el juicio sobre la cuestión. Y por último, el pirrónico fácilmente podía cuestionar la suposición de Silhon de que nuestras facultades son resultado de una benévola Natura, y que, por tanto, se puede confiar en ellas.

Después de este ataque inicial contra el pirronismo, Silhon empezó a ver que su argumento acaso no fuese adecuado para la tarea de derrotar el escepticismo, si su oponente realmente estaba determinado. Así pues, en su segundo libro de 1634, *De l'Immortalité de l'Ame*, ofrece un argumento mucho más profundo e interesante, que refleja, quizá, su conocimiento del joven René Descartes,[46] o posiblemente de algún pirrónico tan agudo como La Mothe Le Vayer.[47] Después de dedicar cien páginas a la teoría maquiavélica de que la doctrina de la inmortalidad se inventó por razones políticas en su *Discours Second* presenta Silhon una *Refutación del pirronismo y de las razones que Montaigne presenta para establecerlo.*[48] Su propósito, al analizar el escepticismo, fue el mismo de antes: para mostrar que Dios existe, y que el alma es inmortal, primero es necesario mostrar que es posible el conocimiento. Si hay quien duda del conocimiento, entonces se puede dudar de que la Revelación proceda de Dios, y entonces se desvanecerá toda certidumbre. Las dudas que los escépticos plantean acerca de nuestro conocimiento sensorial son de graves consecuencias para el cristiano, ya que su conocimiento religioso depende de signos de Dios tales como los milagros de Cristo, que se conocen por

[46] Acerca de las relaciones de Silhon con Descartes, véase Charles Adam, *Vie & Oeuvres de Descartes* en Descartes, *Oeuvres*, A. T. XII pp. 463n-466n; Leon Blanchet, *Les Antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, París, 1920, pp. 34-35.

[47] Aunque no mencione a sus contemporáneos, Silhon, como importante funcionario del gobierno, probablemente conoció a La Mothe Le Vayer, Naudé y otros.

[48] Silhon. *De l'Immortalité de l'ame*. París, 1634, p. 101. La Mothe Le Vayer también escribió un tratado sobre el tema, con el título de *Petit Discours Chrestien de l'Immortalité de l'Ame*.

medio de los sentidos.[49] Por tanto, "si los cristianos que han protegido el pirronismo hubiesen previsto las consecuencias de este error, no dudo de que lo habrían abandonado".[50] Ni siquiera Montaigne, sugiere Silhon, realmente creyó por completo en el pirronismo, sino que sólo estaba atacando la presunción de la gente que trataba de razonar en exceso.[51]

El ataque al pirronismo que mostrará que "ésta es una visión extravagante, y un error insoportable en la razón ordinaria, y contrario a la experiencia",[52] comienza con una extensa versión del argumento de que aseverar que no hay ciencia de nada es algo que lleva en sí su propia destrucción. Si se sabe que esto es cierto, entonces tenemos un conocimiento, y si no, entonces, ¿por qué hemos de suponer que la ignorancia es la medida o regla de todas las cosas? Si la proposición "No hay ciencia de nada" es evidente o demostrable, entonces hay al menos una ciencia, a saber, la que contiene este verdadero principio.[53] En este punto, después de volver a un terreno ya trillado, Silhon observó que Montaigne no había caído en la trampa, ya que el pirrónico Montaigne era demasiado dubitativo e irresoluto para afirmar siquiera que nada puede saberse. Pero esta defensa, afirma Silhon, conduce a una ridícula infinitud de dudas sobre si tenemos la certeza de que debemos dudar de que dudamos, y así infinitamente. Cualquiera que tenga sentido común y razón puede ver que o bien hemos de tener "un conocimiento final experimentado como cierto e infalible"[54] por el cual comprendemos evidente y necesariamente, ya sea que sabemos algo, o que no lo sabemos, o bien tenemos dudas. Y en este punto habrá terminado la defensa de Montaigne.

Pero suponiendo que el pirronismo sea una opinión razonable, consideremos si nuestros sentidos y nuestro

[49] Silohn, *Immortalité*, pp. 103-107.
[50] *Ibid.*, pp. 107-108.
[51] *Ibid.*, p. 108.
[52] *Ibid.*, p. 108.
[53] *Ibid.*, pp. 109-112.
[54] *Ibid.*, p. 113.

entendimiento son tan débiles y falaces como afirman los escépticos. Tenemos, como Silhon lo había afirmado previamente en sus *Deux Veritez,* principios básicos que, en cuanto son presentados a nuestro entendimiento "él los comprende y se apodera de ellos sin ninguna dificultad",[55] por ejemplo, todo es necesario o contingente; el todo es mayor que sus partes, etc. Sólo la gente resuelta a negarlo todo puede negar estas verdades. Los demás podemos emplear esto como fundamento para desarrollar las ciencias.[56]

Silhon procedió entonces a desarrollar la última parte de su respuesta, a partir de su volumen anterior. La naturaleza cometería un grave error si poseyésemos esta violenta inclinación a conocer y el conocimiento fuera imposible. Nuestras artes y ciencias para encontrar la verdad serían superfluas si no hubiera verdad. No puede haber ciencias o artes de cosas imposibles y, por tanto, si tenemos ciencias y artes, deben tener objetivos posibles. El hecho de que tengamos reglas de lógica para descubrir verdades y para distinguirlas de las mentiras parece requerir cierto conocimiento a partir del cual construir las reglas, así como el dibujar los mapas del Nuevo Mundo requirió que éste ya hubiese sido descubierto.[57] Así pues, cometiendo petición de principio, Silhon insistió en que, puesto que tenemos un criterio que aceptamos como cierto, debemos poseer la verdad; sin embargo, no vio que el criterio aún podía ser negado, a menos que ya conociésemos cierta verdad y pudiésemos mostrar que las normas en uso realmente eran las medidas apropiadas para ella.

Después de esto, Silhon se enfrentó al que consideraba "el principal argumento de Montaigne", lo engañoso de nuestros sentidos. Si no hay nada en el intelecto que no esté primero en los sentidos, y si los sentidos son falaces o engañosos, entonces todo nuestro razonamiento es inseguro. Silhon enumeró el tipo de pruebas planteadas por

[55] *Ibid.*, p. 117.
[56] *Ibid.*, pp. 117-122.
[57] *Ibid.*, pp. 123-127.

Montaigne: ilusiones, enfermedad, locura, sueños, y luego preguntó si Montaigne tenía razón.[58] Si la tenía, esto equivaldría a una blasfemia, pues negaría la bondad y competencia de nuestro Creador. Debemos creer en lo fidedigno de nuestros sentidos, pues "la confusión es demasiado grande para pensar que Dios no supo cómo prevenirla, y sería injurioso a Su bondad y contrario a los testimonios infinitos que tenemos de Su amor pensar que no lo quiso así".[59] La sabiduría y la bondad de Dios requieren que nuestros sentidos sean precisos. Pero, entonces, ¿cómo explicar los casos de Montaigne? Silhon explicó que las ilusiones se debían al mal uso de nuestros sentidos, de acuerdo con el análisis aristotélico. Si los sentidos están funcionando bien y se les emplea en las condiciones apropiadas, no fallarán. Las ilusiones son, todas ellas, "casos fortuitos y raros, cosas accidentales a la vista y contrarias al orden que la naturaleza ha implantado para su operación".[60] La razón y una buena operación sensoria pueden eliminar toda posibilidad de engaño cuando percibimos un remo doblado, etc. También puede resolverse fácilmente el problema de los sueños. La gente racional puede notar la diferencia entre el sueño y la vigilia, y por tanto no hay verdadera dificultad. Cuando despiertan, pueden saber que su experiencia anterior fue parte de un sueño. Lo mismo puede decirse de las extrañas experiencias que tiene el hombre cuando está ebrio o enfermo.[61]

En este punto, Silhon anuncia, triunfante, que ha refutado la afirmación de que todo nuestro conocimiento es engañoso e incierto; pero, posiblemente por sus conversaciones con Descartes, Silhon comprendió que un escéptico verdaderamente determinado no quedaría convencido por su supuesta refutación de Montaigne. Para satisfacer al más renuente de los pirrónicos, Silhon tuvo que encontrar un argumento final, "aquí está el conocimiento cierto, en cualquier sentido que se le considere o cuando

[58] *Ibid.*, p. 153.
[59] *Ibid.*, p. 156.
[60] *Ibid.*, p. 167.
[61] *Ibid.*, pp. 168-176.

se le examine, y del que es imposible que dude y no esté seguro un hombre capaz de reflexión y razón".[62] Este conocimiento cierto es que cada persona puede decirnos que existe, que tiene ser. Aun si sus sentidos son engañosos y aun si no puede distinguir las alucinaciones, las imaginaciones y los sueños de las experiencias reales, el hombre no puede engañarse a juzgar "que existe" y afirmar "que no existe".[63] Habiendo presentado la que parece una anticipación, o un préstamo de la refutación cartesiana del escepticismo, Silhon explicó entonces por qué un hombre no puede negar su propia existencia. La explicación indica que ha perdido de vista por completo la naturaleza decisiva del *cogito*. Silhon declara que Dios puede hacer algo a partir de la nada, "pero hacer algo que no existe, actuar como si existiera, implica una contradicción. Y esto es lo que no tolera la naturaleza de las cosas. Esto es lo completamente imposible".[64]

Por consiguiente, según Silhon, lo innegable de nuestra existencia no se debe a la verdad del *cogito*, que es indudable. Su indudabilidad depende de su derivación de una pretensión metafísica de que todo lo que actúa existe. Si yo pensara que yo existía, y sin embargo no existiera, ésta sería una contradicción de la ley metafísica y, al parecer, ni siquiera Dios puede contradecirla. Hasta en la presentación final del argumento de Silhon, en su *De la Certitude des Connoissances humaines*, de 1661, después de haber tenido amplia oportunidad de estudiar los escritos de Descartes, siguió derivando su *cogito* del principio de que operación o acción supone existencia, y que ni siquiera Dios puede hacer que actúe lo que no existe.[65]

En su respuesta al escepticismo, Silhon parece haber visto que la verdad o certidumbre de la propia existencia era significativa y, asimismo, que podía emplearse esta

[62] *Ibid.*, p. 178.
[63] *Ibid.*, pp. 178-179.
[64] *Ibid.*, p. 179.
[65] Silhon, *Le Ministre d'Estat*. 3a. Parte. *De la Certitude des Connoissances humaines*, Amsterdam, 1662, p. 41 (La Bibliothèque Nationale también tiene una edición de su obra de 1661).

verdad para establecer la existencia de Dios.[66] Pero no comprendió por qué o cómo esta certidumbre decisiva refutaba el escepticismo, y por tanto no comenzó la revolución del pensamiento que, tres años después, lograría la publicación de Descartes. Al derivar el *cogito* de una máxima metafísica, que nunca había demostrado él que fuese cierta, permitió al escéptico dar la misma respuesta que podía oponer a todas las refutaciones del tipo de Silhon al pirronismo. A saber, ¿cómo sabemos que las premisas empleadas son ciertas, cómo sabemos que las reglas de la lógica miden la verdad y la falsedad, que nuestras facultades sensoriales son producto de un Creador benévolo, que nuestros sentidos son precisos en ciertas condiciones, y que todo lo que actúa existe? A menos que Silhon pudiese ofrecer pruebas de sus premisas, el escéptico continuaría sosteniendo sus dudas. En el mejor de los casos, todo lo que Silhon había logrado al introducir el *cogito* era detallar un hecho curioso (aunque casi se pierde en la confusión del texto de Silhon), que parece imposible negar la propia existencia. Y, sí había que reconocer esto, entonces habría al menos una cosa que el escéptico no podía refutar.[67] Pero estaba reservado a su meditabundo amigo, René Descartes, ver las inmensas implicaciones del *cogito* y, a partir de él, construir un nuevo dogmatismo.

La teoría positiva del conocimiento, de Silhon, es completamente ecléctica y no muy interesante, salvo por un par de elementos que habían de desempeñar un papel en las luchas contra el pirronismo, especialmente en las ideas de Blaise Pascal. Para mantener que podemos conocer verdades genuinas, Silhon modificó el dicho aristotélico, *nihil in intellectu . . .*, manteniendo que la verdad implica universales, no particulares sentidos, y que pueden alcanzarse verdades infalibles y ciertas sin ninguna información sensoria, ya que "nuestros Entendimientos no son ni tan pobres ni tan estériles como creen algunos".[68]

[66] Silhon, *Immortalité*, p. 180; *De la Certitude*, p. 41.
[67] Acerca del *cogito* de Silhon, véase Blanchet, *Antécédents*. pp. 34-37.
[68] Silhon, *Immortalité*, p. 184.

Hay algunos principios que no necesitan "otra iluminación para ser conocidos",[69] y que nadie puede negarse a consentir. Éstos pueden aplicarse para obtener un mayor conocimiento por medio de *demonstrations physiques,* en que las conclusiones están relacionadas con los principios ciertos "por un vínculo indisoluble" y en que las conclusiones emanan de los principios y reciben "la influencia y la luz de todos los principios de que dependen".[70]

Por desgracia, la clase de certidumbre completa resultante de *demonstrations physiques* es sumamente rara y, por tanto, Silhon introdujo un grado menor de certidumbre, la de *demostrations morales,* para explicar la mayor parte de lo que conocemos. En contraste con la clase de conocimiento más cierto, del que no se puede dudar, esta otra índole es concluyente, "pero no evidentemente, y donde el entendimiento no ve con bastante claridad para no poder dudar de ello, ni tomar una opinión opuesta si le viene el deseo, y si alguna pasión lo lleva hacia allí".[71] El peso de todos los materiales, autoridades y opiniones produce una convicción en una *demonstration morale,* pero nunca produce *l'évidence* que sería necesaria para alcanzar la certidumbre completa. Y como este tipo más débil de demostración sólo se forma cuando se ha examinado toda la información disponible, ninguna *demonstration morale* puede entrar en conflicto con otro conocimiento que ya poseamos. Si hubiese información conflictiva, no podríamos llegar a ninguna conclusión. Por tanto, una *demonstration morale,* aunque no absolutamente cierta, nos ofrece un tipo de certidumbre lo bastante fidedigna para darnos un conocimiento verdadero, a menos que *per impossible,* toda la información disponible a nosotros de alguna manera pudiese formar parte de una conspiración para descarriarnos, "es imposible que la *Demonstration Physique* nos engañe nunca [...] Tampoco ocurrirá nunca que falle la Moral".[72]

[69] *Ibid.,* p. 184.
[70] *Ibid.,* p. 186.
[71] *Ibid.,* p. 189.
[72] *Ibid.,* pp. 193-194.

Cualquiera que sea capaz de discurso racional, que esté libre de los prejuicios inculcados por la educación y la costumbre, y que sopese cuidadosamente la información disponible, llegará a las mismas conclusiones por medio de las *demonstrations morales*. Si, a pesar de esto, alguien aún se preocupa porque estas demostraciones puedan ser convincentes pero engañosas, deberá comprender que este tipo de conocimiento nos ha sido dado por Dios, en Su sabiduría y Su bondad, para resolver la mayoría de los problemas a los que nos enfrentamos. Dudar de lo confiable de esta clase de conocimiento es blasfemar contra Dios, acusarlo de permitir que nuestra forma más racional de comportamiento nos extravíe en cuestiones graves e importantes.[73] Y por medio de las *demonstrations morales* somos conducidos a la religión cristiana. Si examinamos la información histórica, ética y bíblica disponible, "después de haber considerado todas estas cuestiones, entonces no hay entendimiento que tenga un poco de sentido común y que no sea arrastrado por la pasión, que pueda inferir algo distinto de que sólo la religión cristiana nos ha llegado inmediatamente de Dios".[74] Los judíos tienen demasiados prejuicios, por costumbre y educación; los protestantes son demasiado discutidores y no miran la evidencia. Pero quienes son razonables pueden ver que sólo el cristianismo está apoyado en *demonstrations morales*, y que estos tipos de demostración son suficientes para justificar nuestros actos hasta que Dios nos revela la verdad en toda su firmeza.

El último rasgo de la teoría positiva de Silhon trata del problema de la decisión cuando no tenemos información suficiente para construir uno u otro tipo de demostración. Nuestra elección se basa, aquí, en algo similar a la apuesta de Pascal. Si tanto "Dios existe" como "Dios no existe" son igualmente dudosos, y "El alma es inmortal" y "El alma es mortal" son igualmente dudosos, debemos optar por creer en las alternativas religiosas porque, aunque

[73] *Ibid.*, pp. 195-196.
[74] *Ibid.*, p. 204.

no sean capaces de ninguno de los dos tipos de demostración, no hay ningún riesgo que correr si resultan falsas. Pero si son ciertas, sí habría un riesgo en la alternativa no religiosa.[75]

Silhon concluyó indicando que aunque no nos guste, somos tales que tendremos poco conocimiento basado en *demonstrations physiques,* y no podemos cambiar este estado de cosas. Hemos de vivir nuestras vidas por medio de *demonstrations morales,* que hacen de nuestras vidas un juicio, puesto que sólo por nuestra voluntad, que nos hace consentir, somos llevados a verdades importantes como la divinidad de Cristo, la verdad de la religión cristiana y la inmortalidad del alma.[76]

La respuesta de Silhon al escepticismo probablemente es aún menos satisfactoria que la de Herbert de Cherbury. Recurrió repetidamente, o bien al hecho de que ciertas cosas se daban por sentadas, o bien a la afirmación de que plantear dudas en ciertos puntos equivaldría a blasfemar contra la sabiduría y la bondad de Dios. Pero el escéptico fácilmente podía cuestionar las premisas metafísicas o los argumentos en que había petición de principio, ofrecidos por Silhon, a menos que éste pudiese mostrar que tenían que ser ciertas aquellas proposiciones que ya daba por sentadas. Hasta podía dudarse de las *demonstrations physiques,* o bien negando la evidencia de los principios empleados como premisas, o bien negando que realmente fueran demostrativos. Las *demonstrations morales,* como había tenido que reconocer su autor, no llegaban a la certidumbre requerida para vencer a los pirrónicos, a menos que se aceptaran las opiniones de Silhon acerca de la fuente de nuestras facultades y la bondad divina. Y en esto los escépticos, desde los tiempos más antiguos hasta los modernos, ya habían planteado dudas suficientes para requerir alguna base de la aseveración del origen divino y la garantía de nuestras capacidades sensoriales y racionales. El amigo de Silhon, René Descartes, evidentemente

[75] *Ibid.*, pp. 228-229. Cf. Jovy, Pascal et Silhon, pp. 39 y *ss.*

[76] Silhon, *Immortalité*, pp. 230-232.

comprendió hasta qué punto había fallado aquel intento por refutar el escepticismo, pues se dedicó a responder a la crisis escéptica suponiendo no el mejor estado de cosas, sino el peor: que nuestras facultades son corrompidas, engañosas y posiblemente organizadas por el demonio.[77] Y Pascal, que al parecer admiró a Silhon lo bastante para tomar algunas de sus ideas, vio que la posibilidad de refutar al pirronismo dependía del origen de nuestra naturaleza, ya fuese creada por un Dios bueno, por un demonio maligno o por el azar. Tan sólo si podíamos establecer lo primero podríamos confiar en nuestras facultades y, lamentablemente, no podíamos hacerlo más que por la fe.[78]

Aun al presentar su importante nueva respuesta al escepticismo, el *cogito*, Silhon no había comprendido, o la fuerza de lo que estaba oponiendo, o el carácter decisivo de la verdad innegable que había descubierto. Descartes, en dos cartas en que parece hablar acerca del *cogito*, de Silhon, indicó lo que faltaba allí. Al considerar la sugestión de que nuestra existencia puede establecerse por el hecho de que respiramos, Descartes insistió en que nada más que el hecho de que pensamos es absolutamente cierto. Cualquier otra proposición está abierta a cierta duda sobre su verdad.[79] Pero el *cogito*, indicó Descartes en una carta al marqués de Newcastle o a Silhon, no es "una realización de vuestro raciocinio, ni una lección que vuestros maestros os han dado", sino, antes bien, "vuestro espíritu la ve, la siente y la toca".[80] No se llega al *cogito* sobre la base de otras proposiciones que son menos ciertas y más expuestas a la duda, sino que se encuentra la verdad y la fuerza del *cogito* en uno mismo. Silhon, en el mejor de los casos, había visto que el escéptico no podía negar el *cogito*, y por tanto no podía negar que algo era cierto. Pero no vio aquello que sí era cierto, ni lo que esto podía mostrar.

[77] Descartes, *Meditations*, I, en *Oeuvres*. A. T. IX, pp. 13-18.
[78] Blaise Pascal, *Pensées* (Classiques Garnier), núm. 434, pp. 183-184.
[79] Descartes, carta a *. Marzo 1638, *Oeuvres*, A. T. II. pp. 37-38.
[80] Descartes, carta a *. Marzo o abril 1648, *Oeuvres*, A. T. V., p. 138.

Tanto Herbert de Cherbury cuanto Jean de Silhon se esforzaron notablemente elaborando nuevas respuestas a los *nouveaux Pyrrhoniens.* Pero al no captar toda la fuerza de la crisis escéptica, tampoco lograron ofrecer una solución satisfactoria a ella. El heroico esfuerzo por salvar el conocimiento humano fue hecho por su gran contemporáneo, René Descartes, quien vio que sólo reconociendo la repercusión plena y total del pirronismo completo podía el hombre estar capacitado para hacer frente al grave problema en cuestión.

IX. DESCARTES, CONQUISTADOR DEL ESCEPTICISMO

En la réplica de Descartes a las objeciones del padre Bourdin, anunció que él era el primero de todos los hombres en disipar las dudas de los escépticos.[1] Más de un siglo después, uno de sus admiradores dijo: "Antes de Descartes había habido escépticos, pero que sólo eran escépticos. Descartes enseñó a su época el arte de hacer que el Escepticismo diera a luz la Certidumbre filosófica."[2]

Este cuadro de Descartes como oponente del *nouveau Pyrrhonisme* y de su filosofía como un nuevo dogmatismo surgido de los abismos de la duda de sus contemporáneos escépticos ha recibido poca atención en la vasta bibliografía dedicada a los orígenes y las características del cartesianismo. Aunque la interpretación tradicional de Descartes le vio como el enemigo científico del escolasticismo y de la ortodoxia, que luchaba por fundar una nueva época de libertad y de aventura intelectual, esto va cediendo gradualmente ante una interpretación más conservadora de Descartes, como el hombre que trató de reinstalar la visión medieval frente a la novedad renacentista, y como el pensador que trató de descubrir una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo XVII.[3] Poca atención se ha prestado a la cruzada intelectual de Descartes, en función de la crisis escéptica de su tiempo. Gilson ha indicado que

[1] Descartes, *Objectiones Septimae cum Notis Authoris sive Dissertatio de Prima Philosophia, Oeuvres.* A. T. VII, p. 550.

[2] El abate François Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles ou Cours complet de Métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde,* 3 vols., París, 1779, I, p. XX.

[3] Cf. Étienne Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* París, 1930², y *La Liberté chez Descartes et la théologie,* París, 1913; Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes,* París, 1924, y *Essais sur Descartes,* París, 1949; Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes,* París, 1922; y Lenoble, *Mersenne* Introducción.

Descartes tomó ideas de Montaigne y de Charron; Brunschvicg mostró que como mejor pueden comprenderse algunos elementos de pensamiento cartesiano es en comparación con las ideas expuestas en la *Apologie de Raimond Sebond.*[4] Pero, con excepción de los recientes estudios de Dambska y Gouhier,[5] hay pocas obras que traten de las relaciones del pensamiento de Descartes con el de sus contemporáneos pirrónicos.

En contraste con esto, vemos que el propio Descartes expresó gran preocupación por el escepticismo de la época; que mostró un buen conocimiento de los escritos pirrónicos, antiguos y modernos; que al parecer creó su filosofía como resultado de haber descubierto el pleno significado de la *crise pyrrhonienne* en 1628-1629, y que proclamó que su sistema era la única fortaleza intelectual capaz de resistir los embates de los escépticos. Es difícil saber cuándo y cómo entró en contacto Descartes con las ideas escépticas, pero parece haber estado bien familiarizado no sólo con los clásicos pirrónicos, sino también con la corriente escéptica de su época y su creciente peligro para la causa de la ciencia y de la religión. Escribió en su respuesta al padre Bourdin: "Tampoco debemos pensar que la secta de los escépticos está ya extinguida. Florece hoy tanto como en cualquier momento, y casi todo el que cree tener alguna capacidad superior a la del resto de la humanidad, que no encuentra nada que le satisfaga en la filosofía común, y que no ve ninguna otra verdad, se refugia en el escepticismo." [6]

[4] Cf. Descartes, *Discours de la Méthode, Texte et commentaire par Étienne Gilson*, París, 1947, donde se dan, por todo el comentario, muchas indicaciones acerca de que Descartes se valió de Montaigne y de Charron; y Leon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne*, Nueva York y París 1944. Véase también Adam, *Vie de Descartes*, en Descartes, *Oeuvres*, A. T., XII, pp. 57 y 131; y J. Sirven, *Les Années d'apprentissage de Descartes* 1596-1628, abril, 1928, pp. 259-71.

[5] Yzydora Dąmbska, "Meditationes" Descartes na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku", en *Kwartalnik Filozoficzny*, XIX, 1950, pp. I-24 (Resumen francés, pp. 161-162); y Gouhier, "Doute méthodique ou négation méthodique?," en *Études Philosophiques*, IX., 1954, pp. 135-162, y *Les Premières pensées de Descartes, Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, París, 1958.

[6] Descartes, *The Seventh Set of Objections with the Author's Annotations thereon, otherwise a Dissertation concerning First Philosophy, en Philosophical Works of Des-*

Se ha dicho que el curso de estudios en La Fleche incluía una consideración de cómo la filosofía aristotélica podía responder a los argumentos pirrónicos.[7] Y Descartes estudió allí durante la época en que François Veron enseñó allí filosofía, teología y, posiblemente, el empleo de los materiales escépticos contra sus adversarios.[8] En temprana época de su vida, Descartes había leído a Cornelio Agrippa, y para la época de los *Discours* parece haber estado bien versado en los escritos de Montaigne y de Charron.[9] Al replicar a las objeciones presentadas por Mersenne, había observado Descartes: "Hace largo tiempo que he visto varios libros escritos por los académicos y los escépticos."[10] Durante el periodo de formación de sus conceptos filosóficos, 1628-1637, parece haber estudiado los *Dialogues d'Orasius Tubero,* de La Mothe Le Vayer, de 1630, y haber quedado profundamente perturbado por esta obra pirrónica.[11] (En realidad, esto le escandalizó casi tanto como cuando, más adelante, él mismo fue acusado de pirrónico.)

Descartes no sólo conoció algo de la literatura escéptica, sino que también tuvo profunda conciencia de la *crise pyrrhonienne* como cuestión viva. Ya hemos visto que había examinado el intento de solución de Herbert de Cherbury. Fue amigo de Mersenne y de Silhon, que constantemente planteaban el problema de responder a los argumentos escépticos. Y bien pudo leer sus obras, y sin duda no pudo

cartes, Haldane-Ross ed., Nueva York, 1955, volumen II, p. 335. El latín original está en las pp. 548-549 de *Oeuvres,* A.-T. VII.

[7] Lenoble, *Mersenne,* p. 192. No se ofrece ninguna prueba de esta afirmación.

[8] Cf. Gilson, *Liberté chez Descartes,* pp. 6-9 y 13; y Sirven, *Années d'apprentissage,* pp. 41-45. Después de una minuciosísima consideración de las pruebas disponibles, Sirven concluyó que Veron nunca había sido el profesor en un curso que Descartes siguió en La Flèche.

[9] Descartes, *Oeuvres,* A.-T. X. pp. 63-65 y 165; las referencias a Charron y a Montaigne en el comentario de Gilson sobre el *Discours* de Descartes; y Sirven. *Années d'apprentissage,* p. 271.

[10] Descartes, *Reponses de l'avtevr avx secondes objections,* en *Oeuvres,* A.-T. IX, p. 103.

[11] Cf. Pintard, "Descartes et Gassendi" pp. 120-122, y los comentarios de Descartes sobre un "meschant livre" en sus cartas a Mersenne de 1630, en Descartes, *Oeuvres,* A.-T. I, pp. 144-145 y 148-149.

dejar de oír sus opiniones. Asimismo, las secciones autobiográficas del *Discours* y sus cartas indican que alrededor de 1628-1629 le sorprendió la gran fuerza del ataque escéptico, y la necesidad de una respuesta nueva más enérgica. A la luz de este despertar a la amenaza escéptica, hallándose en París Descartes puso en marcha su revolución filosófica, descubriendo algo "tan cierto y tan seguro que hasta las suposiciones más extravagantes de los escépticos fueran incapaces de conmoverlo".[12]

Por desgracia, no tenemos bastante información acerca de la visita a París que produjo este trascendental resultado. Pero sí poseemos una clave intrigante y sugestiva. En algún momento, probablemente hacia finales de 1628, Descartes fue invitado a una reunión en la casa del nuncio papal, cardenal Bagni (a quien el *libertin érudit* Gabriel Naudé pronto serviría como secretario). Un gran número de los más destacados *savants* de la época, incluso Mersenne, asistió para oír una charla de un extraño químico, Chandoux, experto en los metales comunes, que fue ejecutado en 1631 por falsificar moneda.[13] Chandoux dio una conferencia que debió de ser bastante típica de las opiniones de gran parte de la vanguardia de la época, atacando a la filosofía escolástica. Se nos dice que sus opiniones sobre el tema eran similares a las de Bacon, Mersenne, Gassendi y Hobbes.[14] Y, en esta ocasión, "Chandoux pronunció un gran discurso para refutar la manera en que la filosofía suele enseñarse en las escuelas. Hasta explicó un sistema bastante común de filosofía que, según afirmó, había establecido, y que trataba de presentar como nuevo".[15] Dijese lo que dijese Chandoux, ya fuera pirrónico o materialista, casi todo el mundo aplaudió sus ideas, excepto Descartes. El cardenal Bérulle, fundador de la orden del Oratorio, lo notó, y preguntó a Descartes

[12] Descartes, *Discours de la Méthode*, en *Oeuvres*, A.-T. VI, p. 32.

[13] Véase Louis Moréri, *Le Grand Dictionnaire historique*, Tomo III, París, 1759, art. Chandoux (N de), p. 465.

[14] *Ibid.*, p. 465.

[15] Adrien Baillet, *Vie de M. Descartes*, Collection Grandeurs, La Table Ronde, París, 1946, p. 70.

qué le había parecido aquel discurso, "que tanto había gustado al público".[16]

Según la versión que tenemos, Descartes empezó por hablar en favor del antiescolasticismo de Chandoux. Pasó luego a atacar el hecho de que tanto el orador como el público estaban dispuestos a aceptar la probabilidad como norma de la verdad, pues, si así fuera, en rigor podían tomarse falsedades por verdades. Para mostrarlo, Descartes tomó algunos ejemplos de verdades supuestamente irrefutables, y mediante algunos argumentos aún más probables que los de Chandoux, demostró que eran falsos. Luego, presentó una muy aparente falsedad, y, mediante argumentos probables, la hizo parecer una plausible verdad. Ante esta evidencia de cómo "nuestros espíritus son engañados por la probabilidad", los allí reunidos preguntaron a Descartes si no había "algunos medios infalibles" para evitar estas dificultades. Él contestó hablándoles de su *Methode naturelle,* y mostrándoles que sus principios "son mejor establecidos, más ciertos y más naturales que cualesquiera otros que hayan sido aceptados por los sabios".[17]

El cardenal Bérulle, quizás el más importante pensador religioso de la Contrarreforma en Francia, quedó muy impresionado por la charla de Descartes y le invitó a ir a verle para seguir hablando del tema. Descartes acudió y explicó al cardenal por qué creía que los métodos comúnmente empleados en filosofía eran inútiles, y lo que, en cambio, pensaba que debía hacerse. Bérulle quedó muy complacido y pidió a Descartes ir y aplicar su método a los problemas a los que se enfrentaba la humanidad en sus búsquedas cotidianas.[18]

El episodio de Chandoux y la reunión con Bérulle bien

[16] *Ibid.*, p. 70.

[17] Cf. la versión dada en Baillet, pp. 70 *ss;* y la carta de Descartes a Villebressieu, 1631, en Descartes, *Oeuvres.* A.-T. I. p. 213.

[18] Baillet, *Vie de M. Descartes,* pp. 72-74. Un análisis de la información conocida acerca del asunto Chandoux y de las relaciones de Descartes con el cardenal Bérulle aparecen en Gouhier, "La crise de la théologie au temps de Descartes," *Rev. de Théol. et de la Phil.,* IV, 1954, pp. 45-47.

pudieron dar ocasión al comienzo de la búsqueda de Descartes. Hay indicaciones de que antes del periodo de 1628-1629, no se había dedicado a las cuestiones metafísicas.[19] Había llegado a París siendo un joven científico y matemático de éxito, que ya había mostrado alguna de sus asombrosas capacidades teóricas, llamando así la atención de algunos de los hombres más destacados en aquel campo. En París vio a Mersenne y probablemente fue introducido en su círculo, que incluía a todos los *nouveaux Pyrrhoniens* célebres, y descubrió que los mejores espíritus de la época o pasaban el tiempo abogando por el escepticismo, o aceptaban opiniones simplemente probables, acaso inciertas, en vez de buscar la verdad absoluta. Los estudios filosóficos y científicos que había realizado en el colegio, como las nuevas ideas de sus contemporáneos, no le daban la certidumbre. Todo estaba expuesto a cuestión, a disputa, y meras probabilidades servían como fundamentos de las varias teorías que se le habían ofrecido.[20] Siendo así, la reunión con Chandoux fue el microcosmos de la situación en que se encontraba todo el mundo cultivado. Allí se hallaban reunidos algunos de los hombres más sabios y eruditos de la época, que no dejaron de aplaudir a quien criticaba las ideas antiguas y, a cambio, les ofrecía probabilidades. Descartes se levantó para mostrarles las enormes consecuencias de esto, para darles una lección viva de escepticismo. Si meras probabilidades servían como base de las ideas, entonces nunca descubriríamos la verdad, porque ya no podríamos seguir distinguiendo la verdad de la falsedad. Se había ido la norma, la regla de verdad. Lo que supuestamente había logrado la Reforma en materia de religión (según los contrarreformadores franceses), reduciendo todas las ideas a simples opiniones que debían ser juzgadas por su probabili-

[19] Cf. Gouhier, *Pensée religieuse de Descartes*. p. 72; J. Millet, *Histoire de Descartes avant 1637*, París, 1867, p. 160; y la afirmación de Descartes en los *Discours* en 1637, sobre cuándo empezó a emplear su método y a desarrollar su sistema en *Oeuvres*, A.-T, VI, pp. 30-31.

[20] Cf. La crítica de Descartes de las varias ramas de enseñanza a las que fue introducido en la escuela, en *Discours*, *Oeuvres*, A.-T. VI, pp. 5-10.

dad, también había ocurrido en la filosofía y la ciencia. Y el cardenal Bérulle, que había buscado y encontrado una nueva y clara vía hacia la verdad religiosa en sus *Méditations,* supo apreciar y alentar a un nuevo buscador de la verdad que había de construir una teoría similar, en muchos aspectos, al berullianismo en filosofía.[21]

Descartes se fue de París a Holanda, para elaborar en la soledad su solución a la *crise pyrrhonienne.* En el *Discurso del Método* nos dice que, aun cuando de tiempo atrás había comprendido que hay dificultades e incertidumbres que pesan sobre el conocimiento humano, no había "comenzado a buscar el fundamento de ninguna filosofía más cierta que la del vulgo hasta ahora". Hasta este momento, nos dice Descartes, sólo había confesado su ignorancia "más ingenuamente de lo que suelen hacerlo los que han estudiado un poco", y había dudado de "muchas cosas que los demás sostenían como ciertas".[22] En busca de la verdad, se dirigió a su retiro en Holanda, a meditar. Sus pocas cartas de la época nos dicen que estaba trabajando en un tratado metafísico acerca de la divinidad. De la ciencia y las matemáticas se había vuelto a la metafísica teológica en busca de un fundamento inconmovible para el conocimiento humano. La Reforma, la revolución científica y los embates del escepticismo habían hecho desplomarse los antiguos fundamentos que sostenían toda la estructura de las realizaciones intelectuales del hombre. Una nueva época requería una base nueva para justificar y garantizar lo que se había descubierto. Descartes, siguiendo la tradición de los más grandes espíritus medievales, trató de aportar esta base afirmando la superestructura, el conocimiento natural del hombre, sobre el fundamento más sólido posible, el Dios eterno y omnipotente. Había que superar la crisis teológica mediante una nueva teología que sirviese a un propósito antiguo. El mecanismo teológico, el teocentrismo de Bérulle, combinado con un mate-

[21] Cf. los comentarios de Gouhier sobre Bérulle y Descartes, en su "Crise de la théologie", p. 47.

[22] Descartes, *Discours, Oeuvres,* A.-T. VI, p. 30. Todo este pasaje parece contener ecos del episodio de Chandoux.

rialismo racional, aportaría la nueva roca para remplazar a la que se había convertido en lodo, en arcilla y hasta en arenas movedizas.

Si la fuga de Descartes a la teología metafísica había de ser su solución propuesta al desplome del conocimiento humano en probabilidades, opiniones y dudas, el medio para lograr que la gente viese la verdadera naturaleza metafísica y teológica de la realidad había de conducirla, primero, a apreciar "la miseria del hombre sin Dios". El asombro de los hombres cultos que se encontraban en la reunión de Chandoux probablemente fue una etapa en el camino hacia el método de la duda. Se había mostrado que lo que parecía más cierto era dudoso. Lo que parecía más dudoso, podía ser cierto. Se echaron las bases de un escepticismo completo para conmover a los oyentes y hacerles buscar la certidumbre absoluta.

Un pasaje autobiográfico del *Discours* parece indicar que fue en 1628 o 1629 cuando Descartes comenzó su revolución filosófica, probablemente aplicando su método de la duda sistemática a todo el edificio del conocimiento humano, para descubrir ciertos fundamentos de lo que conocemos.[23] El método, como veremos, comienza siendo poco más que una reforzada aplicación sistemática de las dudas de Montaigne y de Charron. En el *Discours,* las *Meditationes* y *La Recherche de la Verité,*[24] se esboza un proce-

[23] *Ibid.*, pp. 30-31. El pasaje no deja muy en claro cómo comenzó Descartes sino, más bien, que fue entonces cuando empezó y que el resultado fue volver dudoso mucho de lo que los filósofos consideraban cierto.

[24] Aunque Gouhier y Cassirer han ofrecido grandes testimonios de que esta es una obra tardía de Descartes, hay ciertas indicaciones de que puede ser temprana, quizá del decenio de 1630. La hipótesis del demonio no se presenta, lo que parece sugerir que la obra acaso preceda a las *Meditations.* Asimismo, el término "Pyrrhoniens" aparece en esta obra, mientras que en el *Discours* y las *Meditations* emplea la palabra "Sceptiques". En algunas de las primeras cartas de Descartes se discuten los "pyrrhoniens". Posteriormente, los personajes de *La Recherche* acaso estén modelados sobre los *Dialogues* de La Mothe Le Vayer, que Descartes probablemente leyó en 1630, ya que tienen nombres similares y opiniones un tanto parecidas. La Mothe Le Vayer escribió un "Dialogue traitant de la philosophie Sceptique," cuyos personajes son Eudoxus y Efestion, mientras que Descartes emplea a Polyander, Epistemon y Eudoxus como personajes. El autor tratará en un estudio futuro la cuestión de la posible fecha de *La Recherche.* Para las opiniones de Cassirer, véase su obra "La place de la 'Recher-

dimiento para desarrollar una *crise pyrrhonienne* posiblemente más poderosa aún que la que había creado los pirrónicos antiguos o modernos. Partiendo de la regla,

> no reconocer nunca alguna cosa por cierta si no la conocía yo evidentemente como tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada que no se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda.[25]

Descartes pasó entonces a revelar hasta qué punto podían presentarse ocasiones de dudar. La regla misma es similar a otra, propuesta antes por Charron en *La Sagesse;* pero al aplicarla, Descartes mostró que los niveles de duda sobrepasan, con mucho, a los simples y benignos hasta entonces introducidos por los escépticos.[26]

Los dos primeros niveles tan sólo plantean razones normales para dudar. Las ilusiones sensorias, en que tanto se explayaron los *nouveaux Pyrrhoniens*, indican que hay cierta base para cuestionar lo fidedigno o veraz de nuestra experiencia sensorial ordinaria. La posibilidad de que toda nuestra experiencia sea parte de un sueño, el segundo nivel, nos permite encontrar una ocasión para dudar de la realidad de cualesquiera otros objetos que conozcamos, y aun de la realidad del propio mundo. En estos dos niveles, los habituales problemas escépticos nos bastan para describir un estado de cosas en que las creencias habituales que tenemos respecto a nuestra experiencia ordinaria pueden ser dudosas y aun falsas. Y si, por tanto, aplicamos la regla, precisamente estas dos clases de dudas "nos llevan directamente a la ignorancia de Sócrates o a la incertidumbre de los pirrónicos, que se

che de la Vérité por la lumière naturelle' dans l'oeuvre de Descartes", en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXXVII, 1939 pp. 261-300; y para la de Gouhier, su obra "Sur la date de la Recherche de la Vérité de Descartes", en *Revue d'Histoire de la Philosophia*, III, 1929, pp. 1-24.

[25] Descartes, *Discours*, en *Oeuvres*, A.-T. VI, p. 18.

[26] Cf. Charron, *Sagesse*, Libro II, cap. II. Sabrié, *De l'humanisme au rationalisme*, pp. 303-321; y Popkin, "Charron y Descartes", *Jour., of Philos.*, LI 1954, p. 832.

parece a un agua tan profunda que nuestros pies pierden apoyo".[27]

Pero el siguiente nivel, la hipótesis del demonio, es mucho más eficaz al revelar la incertidumbre de todo lo que creemos saber. Esta posibilidad revela de la manera más sorprendente toda la fuerza del escepticismo y descubre una base para dudar que, aparentemente, nunca había sido siquiera soñada antes.[28] Si por casualidad existe un *malin génie,* que es capaz de deformar o bien la información que poseemos, o bien las facultades de que disponemos para evaluarlas, entonces ¿de qué podemos estar seguros? Toda norma, toda prueba de lo fidedigno de lo que sabemos queda sujeta a la duda, porque la norma o la aplicación puede estar infectada por el demonio. En contraste con Silhon y con Herbert de Cherbury y con los aristotélicos, Descartes estuvo dispuesto a considerar la más radical y devastadora de las posibilidades escépticas: que no sólo nuestra información es engañosa, ilusoria e irreal, sino que nuestras facultades, hasta en las condiciones más favorables, pueden ser erróneas. Siendo así, entonces por muy minuciosamente que examinemos nuestra información y la evaluemos, nunca podremos estar seguros de no haber sido desencaminados por los únicos medios de que disponemos para llegar al conocimiento. Silhon había retrocedido al borde de la posibilidad demoniaca, rechazándola como una blasfemia contra nuestro Creador. Pero Descartes había visto que, a menos que llevásemos la fiebre de la duda hasta este supremo nivel y pudiésemos superarlo, nada podría ser cierto, ya que siempre habría allí una duda obsesionante que infectaría todo lo que sabemos y, en cierta medida, lo haría incierto.

[27] Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle,* en *Oeuvres,* A.-T.-X. p. 512.

[28] El profesor Alexandre Koyré ha llamado la atención hacia el hecho de que esta nueva aportación de Descartes a la argumentación escéptica es atribuida a Montaigne por Pascal en su "Entretien de Pascal avec Saci sur Épictète et Montaigne", en *Oeuvres de Blaise Pascal,* editadas por Brunschvieg. Boutroux et Gazier, Grands Ecrivains de la France, Tomo IV, París 1914, p. 43.

Las abrumadoras consecuencias de una fe en el demonismo, de un escepticismo respecto a nuestras propias facultades, fueron claras para Descartes. En el *Discours* había planteado una versión moderada de esta clase de hiperpirronismo, pero sin introducir el *malin génie.* El simple hecho de que nuestros sentidos a veces puedan errar, de que nuestra razón a veces produzca paralogismos, y de que Descartes, como cualquier otro, estuviese sujeto a error, le llevó a rechazar todo lo que antes se había aceptado como demostrativamente cierto.[29] En la Primera Meditación, Descartes indicó que es posible que "yo me engañe cada vez que sumo dos y tres, o que cuente los lados de un cuadrado, o cuando juzgo de cosas más sencillas aún, si se puede imaginar algo más sencillo que esto".[30] La posibilidad de que seamos constantemente engañados por algún agente maligno plantea dudas hasta de las cosas más evidentes y de cualesquiera normas de evidencia que tengamos. Como lo vieron Pascal y Hume, se había alcanzado la cúspide de la duda escéptica.[31] Una vez sugerido que lo fidedigno de nuestras facultades más racionales era dudoso, el hombre había quedado transformado, de un depósito de la verdad en un pozo de incertidumbre y de error.[32] En sus comentarios sobre el *malin génie,* en las conversaciones con Burman, se nos dice que Descartes notó que había hecho del hombre un gran dubitativo, exponiéndolo a toda objeción posible, a toda razón posible para dudar.[33] Tan sólo cuando el escepticismo fuera lle-

[29] Descartes, *Discours*, en *Oeuvres*, A.-T. VI, p. 32.

[30] Descartes, *Meditations*, I en *Oeuvres*, A.-T. IX, p. 16.

[31] Cf. Pascal, *Pensées* (Classiques Garnier), núm. 434; y Hume, *Enquiry concerning Human Understanding*, Selby-Bigge ed., Oxford, 1951. Sec. XII, pp. 149-150.

[32] Pascal, *Pensées* (Classiques Garnier), núm. 434, p. 184. El finado profesor A. G. A. Balz me sugirió que la posibilidad de que Dios sea un engañador analizada en la Meditación IV, plantea una duda aún más trascendente, y que sólo en este nivel se vuelven dudosas nuestras facultades racionales. Me parece a mí que la hipótesis del *malin génie* y la posibilidad del engaño de Dios difieren en grado pero no en especie. El demonio tiene suficiente poder para lograr un derrocamiento completo de todas las normas. El Dios engañoso hace la situación cósmica y totalmente irremediable. El primero es la miseria del hombre sin Dios; el segundo, la ruina eterna del hombre si Dios es el Demonio.

[33] Descartes, *Entretien avec Burman*, París, 1937, pp. 4-5; y *Oeuvres* A.-T. V. p. 147.

vado a este extremo, a engendrar una *crise pyrrhonienne* mayor que ninguna soñada siquiera por los *nouveaux Pyrrhoniens,* se podría superar la fuerza del escepticismo. A menos que estuviésemos dispuestos a buscar la posibilidad de plantear dudas hasta el fin, no podríamos tener siquiera esperanzas de descubrir alguna verdad limpia de toda duda o incertidumbre.

En las *Regulae*, terminadas en 1628, al parecer antes del intento de Descartes de resolver la *crise pyrrhonienne,* había insistido en que "sólo la aritmética y la geometría están libres de toda mancha de falsedad y de incertidumbre", y que la intuición, el concepto indubitante de un espíritu claro y atento, es ciertísima, y que la deducción "no puede ser errónea cuando la efectúa un entendimiento que en mínimo grado sea racional".[34] Mientras Descartes recorría el camino hacia el demonismo pasó, como lo ha dicho Gilson, "del plano científico al plano puramente filosófico y sustituyó una simple crítica de nuestro conocimiento por una crítica de nuestros medios de conocer".[35] No es que Descartes negara o dudara de la evidencia de nuestro conocimiento matemático o del más cierto sino que, antes bien, estaba mostrando que mientras estemos infectados demoniacamente, lo que nos parece evidente puede ser falso. El simple punto de partida de las *Regulae,* que la razón, al intuir y deducir era infalible, y por tanto que las matemáticas eran indudablemente ciertas, es desafiado ahora por un escepticismo de nuestras facultades y un escepticismo de nuestra capacidad de emplearlas. Mientras podamos ser víctimas de alguna fuerza o agente que, de propósito, nos engañe, lo que consideramos más cierto, de lo que somos incapaces de dudar (psicológicamente) en realidad puede ser falso o dudoso.[36] Al introducir este nivel de duda, creando la posibilidad del *malin génie,* Descartes anuló el intuicionismo matemático de las *Regulae* como base de toda certidumbre. La *crise pyrrho-*

[34] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii,* en *Oeuvres,* A.-T. X, pp. 362-363, y *Philosophical Works,* I, pp. 3-5.
[35] Descartes, *Discours,* ed. Étienne Gilson, p. 290 del comentario por Gilson.
[36] Gouhier, *Essais sur Descartes,* pp. 146-148, y 294-296.

nienne había sido llevada a su límite último. No sólo habían quedado en dudas todas las opiniones y teorías de los pensadores anteriores, sino también las del joven René Descartes. Pero de este viaje a las profundidades del escepticismo más completo, había de regresar Descartes con una nueva justificación metafísica y teológica del mundo de la racionalidad humana.[37]

Antes de considerar cómo, supuestamente, el método de la duda debe llevarnos a la certidumbre, y no a una total suspensión de juicio, deseo mencionar brevemente una posible fuente histórica de la hipótesis del demonio, y por qué esta clase de escepticismo de nuestras facultades pudo ser una idea poderosa y seria en su época. Uno de los grandes acontecimientos del decenio de 1630 fue el juicio, en Loudun, de un sacerdote, Grandier, acusado de infestar con demonios un convento. El caso, y las pruebas presentadas en el juicio de Grandier, en 1634, produjeron un gran interés en lo demoniaco, así como en las normas

[37] Una interpretación completamente contraria de la duda de Descartes y la naturaleza del sistema cartesiano aparece en el interesante artículo de Willis Doney, "The Cartesian Circle", en *Journal of the History of Ideas*, XVI, 1955, pp. 324-338, donde se afirma que Descartes, a lo largo de todas sus obras, mantuvo, en las *Regulae*, la opinión de que nunca vio la necesidad de una justificación metafísica del empleo de la razón, y que el más alto nivel de duda planteada, aun en las *Meditations*, es con respecto a la confiabilidad de la memoria antes que la verdad de las ideas claras y distintas. En la interpretación de Doney, se ofrece una lectura radicalmente distinta de muchos de los textos que he citado. No creo yo que pueda darse una justificación definitiva de una interpretación sobre otra, sino que hay que examinar los pasajes clave en cuestión y decidir qué versión está en mejor armonía con una interpretación general de la naturaleza y la estructura de la filosofía de Descartes. Mis propias opiniones están coloreadas, obviamente, al colocar los escritos de las opiniones de Descartes a la luz del tipo de argumentos escépticos y contra-escépticos por entonces corrientes y, en términos generales, creo que mi interpretación de la naturaleza radical del escepticismo de Descartes en la Meditación Primera está en armonía con los análisis de Gilson, Gouhier, Koyré y otros, que durante varias décadas han sostenido la supremacía de las consideraciones metafísicas y teológicas en la filosofía de Descartes. (No estoy indicando que crea yo que alguna de estas autoridades convendrá con mi evaluación de los méritos de la respuesta de Descartes al escepticismo.) Como lo han indicado algunas citas anteriores, estas autoridades encuentran un desarrollo del escepticismo radical con respecto a la razón en el *Discours* y las *Meditations* que va más allá de las opiniones de las *Regulae* y que requiere una base para la certidumbre de la razón humana, radicalmente distinta de la que antes fue propuesta.

de evidencia por las cuales puede juzgarse de tales cosas. Algunos problemas que bien pudieron ocurrirse a la gente al considerar la cuestión de si Grandier tenía poder para infestar a otros con demonios fueron, si tenía tal poder, *a)* ¿podría ser detenido algún día, ya que presumiblemente podía ejercer su fuerza sobre cualquiera que tratase de contener sus nefandas actividades? Y, *b)* ¿podría alguna de sus víctimas presentar testimonio fidedigno contra él ya que, presumiblemente, Grandier podía influir sobre ella y engañarla? Para evaluar el testimonio presentado contra Grandier por los miembros del convento, la Sorbona tuvo que pronunciarse sobre el intrincado problema de si podía ser válido el testimonio prestado bajo juramento por los demonios (es decir, por los que Grandier supuestamente había introducido en sus víctimas). A la luz de este problema acerca de lo fidedigno de la evidencia, Descartes acaso viera que si pudiere haber un agente demoniaco en el mundo, aparte del caso de Grandier, ello implicaba un serio motivo para el escepticismo. Y si se consideraba el asunto sobre el plano más general del razonamiento humano, y no en el caso particular de las monjas del convento de Loudun, surgía una posibilidad alarmante, a saber, la de si, lo sepamos o no, todos podemos ser víctimas de demonismo y ser incapaces de saber que somos víctimas, por causa del engaño sistemático causado por el agente diabólico. Un examen más extenso de los problemas discutidos por el mundo culto como resultado del juicio de Loudun puede arrojar alguna luz sobre la fuente y la significación, en su época, de la gran contribución de Descartes a la argumentación escéptica.[38]

Pero volvamos al método de la duda de Descartes; ¿de

[38] Sobre el proceso de Loudun, véase Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*, Nueva York, 1952, Bayle, *Dictionnaire*, art. "Grandier", Mersenne, *Correspondance*, IV, pp. 192, 198 y 230, y la carta de Ismael Bouillard a Gassendi, 7 de septiembre de 1934, publicada por P. Tamizey de Larroque en *Cabinet historique*, Series II, vol. III, 1897, pp. I-14. Véase también Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, París 1970. Es interesante observar que en Pierre Du Moulin, *Elements de la logique françois* (de 1625), se da en la p. 12 un ejemplo de un enunciado, "Dios no es un mentiroso".

qué manera difiere de las habituales argumentaciones escépticas de Charron, La Mothe Le Vayer y otros, salvo en su ingenio? La serie de tipos de duda ofrecidos en las presentaciones más sistemáticas del pirronismo indican paso a paso lo dudoso de las diversas creencias, opiniones e ideas que tenemos. Cada una de tales indicaciones, según la teoría escéptica clásica, debe ir seguida por una suspensión de juicio sobre la verdad o falsedad del asunto bajo consideración. Las afirmaciones de la posición pirrónica de Montaigne, Charron y sus sucesores proponen una reacción más enérgica: que las ideas y opiniones deben ser rechazadas por el espíritu si son dudosas aun en el menor grado, hasta que este rechazo continuo haga que el espíritu quede convertido en una *carte blanche*. Gouhier, en su magnífico e importante artículo sobre el método de la duda, hace de este proceso de vaciar el espíritu otro de los elementos decisivos y metódicos de Descartes, el método de la negación, que, según afirma, diferencia el desarrollo cartesiano de la duda del de los escépticos, y nos conduce a la conquista final del escepticismo en el *cogito*. Según Gouhier, al intensificar Descartes el método de la duda de manera tal que todo aquello que, aun en grado mínimo, esté abierto a cuestión, es considerado como si fuese falso, pudo desarrollar un medio para separar lo aparentemente evidente y cierto de lo verdaderamente evidente y cierto. Al hacer tan severa su prueba, cambiando la ordinaria duda escéptica en una completa negación, Descartes preparó el escenario a la fuerza única y abrumadora del *cogito*, de modo que por ningún acto de voluntad podamos dejar de reconocer su certidumbre. Tan sólo obligándonos a dudar y a negar hasta el mayor grado posible podemos apreciar el carácter indudable del *cogito*.[39]

El método negativo así como el método de la duda ocu-

[39] Cf. Gouhier, "Doute méthodique ou négation méthodique?", en *Études Phil.*, IX, pp. 135-162. A este respecto, es interesante que Gassendi, comentando la Meditación Primera, no pudiera ver por qué Descartes consideraba necesario verlo todo como falso, y fingir que Dios pudiera ser un embustero, o que pudiese estar suelto un demonio, en lugar de contentarse con indicar qué cosas eran

rre, hasta cierto punto aunque no con la misma fuerza impelente, en el proceso de eliminación mental propuesto por algunos de los *nouveaux Pyrrhoniens*. Pero, como lo vio Descartes, quizá la diferencia más decisiva entre el procedimiento de los escépticos y el de Descartes se halla en el propósito con el cual se emplea el método, y en los resultados que se alcanzan con su uso. Los escépticos, según Descartes, sólo dudan por perversidad. Son gentes "que sólo dudan por dudar, y simulan estar siempre inciertas"[40] y obtienen "tan poco de este método de filosofar que han estado en el error todas sus vidas y no han logrado liberarse de las dudas que ellos mismos han introducido en la filosofía".[41] Su pretensión de que al alcanzar la duda completa y el vacío mental quedarían preparados para recibir la verdad por la Revelación, al parecer no fue tomada muy en serio por Descartes. Por lo que él pudo ver no habían logrado nada con sus dudas, y no lo habían logrado porque deliberadamente preferían quedarse en la más completa incertidumbre. Pero, "aunque los pirrónicos no han encontrado nada cierto como resultado de su duda, esto no significa que no pudieran lograrlo".[42] Si alguien duda para alcanzar la certidumbre, entonces algo de importancia monumental puede brotar del método del escéptico. Como dijo un cartesiano del siglo XVIII, "el escéptico o pirrónico duda de todo porque neciamente desea cerrar los ojos ante toda luz", pero dudar como dudó Descartes "no es ser pirrónico sino ser filósofo. No es quebrantar la certidumbre humana, sino reforzarla".[43]

Los *nouveaux Pyrrhoniens* podían insistir en que se les representaba falsamente, ya que también su objetivo era encontrar el conocimiento cierto; pero deseaban encontrarlo milagrosamente, recibirlo súbitamente de manos de

inciertas. Cf. Gassendi, *Objectiones Quintae*, en Descartes, *Oeuvres*, A.-T. VII pp. 256-257.

[40] Descartes, *Discours*, en *Oeuvres*, A.-T. VI, p. 29.

[41] Descartes, *The Search after Truth by the Light of Nature*, en *Philos. Works of Descartes*, I, p. 320. El texto latino se encuentra en *Oeuvres*, A.-T. X. pp. 519-520.

[42] Descartes, carta a***, Marzo de 1638, en *Oeuvres*, A.-T. II, p. 38.

[43] Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles*, p. 209.

Dios. Descartes, en cambio, esperaba localizar las verdades fundamentales e indudables, las bases del conocimiento humano, dentro del espíritu, enterradas u ocultas bajo los escombros de prejuicios y opiniones. Esperaba ubicarlas por el proceso mismo de la duda, y no por un *deus ex machina* después de dudar. Los escépticos no creían que estuviésemos en posesión de alguna verdad, mientras que Descartes se convenció de que sí lo estábamos, pero éramos incapaces de verlas. Dudando y negando, aquellas opiniones y creencias que de momento nos cegaban, dijo Descartes, podían quedar suprimidas, dejando brillar la verdad.

Lo que producirá este momento de revelación, este reconocimiento de la verdad cierta y genuina es, para Descartes, el método escéptico propia y diligentemente aplicado. La primera etapa de la duda engendrará una *crise pyrrhonienne.* Los varios niveles de duda de la Primera Meditación nos liberarán de todas las opiniones falsas y dudosas, y también nos dejarán completamente inciertos de todo, en un "desolado escepticismo". Pero precisamente en este momento, el más sombrío de todos, y por que nos hemos hundido en este "pozo de incertidumbre", se encuentra la solución en el *cogito*, y el escepticismo queda completamente derrocado. En el *Discours* dijo Descartes,

> Resolví hacer como si todas las cosas que algún día hubiesen entrado en mi espíritu no fuesen más ciertas que las ilusiones de mis sueños. Pero inmediatamente después noté que, mientras que así deseaba yo pensar que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba, fuese algo: y observando que esta verdad, *pienso luego existo,* era tan firme y segura que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos serían capaces de quebrantarla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulos como primer principio de la filosofía que yo buscaba.[44]

El proceso mismo de llevar la duda hasta su extremo último causa el derrumbe del escepticismo completo; así,

[44] Descartes, *Discours*, en *Oeuvres*, A.-T. VI, p. 32.

el atacante pirrónico se vuelve su propia víctima. El método que supuestamente había de eliminar todas las manifestaciones de la enfermedad del dogmatismo termina por eliminarse a sí mismo, al descubrir una verdad inconmovible que ningún ingenio escéptico logrará hacer dudosa ni en el menor grado.

El *cogito* no funciona, como han afirmado algunos críticos, como conclusión de un silogismo[45] (como para Silhon), sino como conclusión de la duda. Así como al llevar el escepticismo hasta su límite, el hombre se encuentra ante una verdad de la que no es siquiera concebible dudar. El proceso de dudar obliga al hombre a reconocer la conciencia de sí mismo, lo obliga a ver que está dudando o pensando y que si está aquí tiene existencia. Ese descubrimiento del verdadero conocimiento no es milagroso, no es un acto especial de la Gracia Divina. En cambio, el método de la duda es la causa, no la ocasión de la adquisición del conocimiento. Su verdad, como veremos, es resultado de la intervención divina, pero no de una súbita y nueva intervención, sino, antes bien, de un acto continuo y permanente de la Gracia que sostiene nuestro espíritu con sus ideas innatas y con su luz natural que nos obliga a aceptar como cierto aquello de que no podemos dudar. Así, el método de la duda nos conduce naturalmente al *cogito,* y no sobrenaturalmente a la verdad, como afirmaban los *nouveaux Pyrrhoniens.*

El descubrimiento de una verdad absolutamente cierta, el *cogito,* puede derrocar la actitud escéptica de que todo es incierto pero, al mismo tiempo, una verdad no constituye un sistema de conocimiento acerca de la realidad. Para descubrir o justificar el conocimiento de la naturaleza de las cosas hay que construir una serie de puen-

[45] Cf. Descartes, *Reponses de l'avtevr avx secondes objections. Oeuvres.* A.-T. IX, pp. 110-111. Este pasaje parece ser el más categórico en favor de la interpretación de Doney, ya que Descartes asevera que el conocimiento de la existencia de Dios no se requiere para saber algunas verdades con certidumbre. El único ejemplo ofrecido es el *cogito,* que Descartes insiste en que no es la conclusión de un silogismo de la premisa mayor, "que todo lo que piensa es, o existe". Antes bien, el *cogito* se conoce por sí mismo, por "un simple acto de visión mental".

tes, una vez que la experiencia del ser confrontada por el *cogito* nos ha dado un sólido y firme punto de partida; sin embargo, la única verdad producida por el método de la duda no es una premisa de la que se sigan todas las demás verdades. Antes bien, es una base para el discurso racional que hace posible reconocer otras verdades. La experiencia del *cogito* gira en torno a la luz interna de tal modo que ahora podemos ver que otras proposiciones son ciertas. Sin la dramática inversión de la duda que ocurre en el descubrimiento del *cogito,* no podríamos decir si eran realmente ciertas afirmaciones como "dos más tres igual a cinco", porque aún podríamos cuestionarlas. Lo que en realidad logra el *cogito* al producir la iluminación, es revelar también la largamente buscada norma o criterio de verdad, y con ella la capacidad de reconocer otras verdades, lo que a su vez nos permite construir un sistema de conocimiento verdadero de la realidad. (A este respecto es interesante que en la presentación formal que hace Descartes de su teoría, como apéndice a las réplicas del segundo conjunto de objeciones a las *Meditations,* no ofrece el *cogito* como premisa, acción o postulado, sino que nos ofrece el método de la duda como proceso mental que nos hará posible decir si son ciertos los axiomas y postulados.) [46]

Al inspeccionar esa única verdad se encuentra el criterio de verdad. Como ha dicho Descartes acerca del sistema de Herbert de Cherbury, sólo si conocemos *una* verdad podemos proceder a construir una teoría de la verdad. Estamos seguros de la verdad del único caso que conocemos sólo porque es claro y distinto.

> Ciertamente, en este primer conocimiento no hay nada que me asegure su verdad, salvo la percepción clara y distinta de lo que afirmo, que en realidad no bastaría para asegurarme que lo que digo es cierto si pudiera ocurrir jamás que una

[46] Descartes, "Raisons qvi provvent l'existence de Diev & la distinction qvi est entre l'esprit & le corps hvmain, disposées d'vne façon geometrique", en *Reponses de l'avtevr avx secondes objections Oeuvres,* A.-T. IX, pp. 124-132, esp. pp. 125-127.

> cosa que yo concibo tan clara y distintamente pudiese ser falsa; y por consiguiente me parece que ya puedo establecer como regla general que todas las cosas que percibo muy clara y distintamente son ciertas.[47]

En los *Principles* se explican estas propiedades de claridad y diferenciación, siendo la claridad aquello que se encuentra presente y aparente a un espíritu atento, lo que exige nuestra atención mental; y siendo la diferenciación la claridad que diferencia esta conciencia de todas las demás.[48] El *cogito* nos deslumbra tan poderosamente con su claridad y su diferenciación que no podemos dudar de él. Si algo pudiese ser claro y distinto y a la vez falso, podríamos ser engañados hasta por el *cogito,* pero éste no puede ser el caso, como lo revela la propia experiencia de ello.

Con un criterio de verdad, podemos descubrir las premisas de un sistema metafísico de conocimiento verdadero que, a su vez, nos ofrece la base de un sistema físico de conocimiento verdadero. El sistema metafísico nos dará una justificación o garantía de criterio. No sólo somos tales que aceptamos como cierta, cualquier cosa que descubramos como clara y distinta, sino que también puede mostrarse que, en realidad, todo lo que es claro y distinto *es* cierto. Así pues, el primer paso de todo esto es establecer los principios claros y distintos que nos permiten razonar a partir de nuestras verdades intelectuales, hacia verdades acerca de la realidad. El axioma de que la realidad objetiva de nuestras ideas requiere una causa en que esté contenida la misma realidad, no objetivamente, sino formal o eminentemente,[49] nos da el primer y decisivo puente desde las verdades que hay en el espíritu hasta las verdades acerca de algo que está más allá de nuestras propias ideas, el primer puente desde una con-

[47] Descartes, *Meditations,* III, *Oeuvres,* A.-T. IX, p. 27.

[48] Descartes, *Les Principes de la Philosophie, Oeuvres,* A.-T. IX, Parte I, sec. 45, p. 44.

[49] Descartes, *Meditations,* III, *Oeuvres,* A.-T. IX, pp. 32-33, y *Reponses de l'avtevr avx secondes objetions, Oeuvres,* A.-T. IX, p. 128.

ciencia subjetiva de una verdad acerca de nuestras ideas hasta un conocimiento de la realidad. El apoyo que nos ofrece esta etapa inicial en la reconstrucción del verdadero conocimiento, y este entierro del escepticismo es *a)* que es claro y distinto, y *b)* que este axioma es necesario si queremos ser capaces de conocer algo más allá del mundo de nuestras ideas.[50]

Habiéndonos dado un puente de las ideas a la realidad, éste se emplea entonces como medio para establecer la existencia y la naturaleza de Dios. La idea de Dios requiere una causa que tenga al menos las mismas propiedades, formal o eminentemente, es decir, la causa como objeto real independiente tiene al menos las mismas características esenciales de la idea. Así pues, las perfecciones de nuestra idea de Dios también tienen que ser las perfecciones de Dios.[51] La visión teocéntrica del cardenal Bérulle se transforma de idea en objeto, con toda verdad dependiente de la Voluntad de esta Deidad omnipotente que debe existir como causa de la idea de Él que poseemos clara y distintamente.

Desde el *cogito* al criterio de verdad, al vínculo que une las ideas en nuestro espíritu y la realidad objetiva, finalmente hasta Dios, Descartes ha creado una estructura que, a la postre, sostendrá nuestro conocimiento de la naturaleza, pero sólo después de haber reforzado nuestra certidumbre interna concertándola con la Voluntad Divina. Hay que hacer de la Deidad Omnipotente la base final para garantizar nuestra certidumbre. Si, como lo indica la construcción del puente, estamos ciertos de varias causas porque son claras y distintas, no podemos dudar de ellas por mucho que nos esforcemos ahora que hemos sido

[50] Descartes, *Reponses de l'avtevr avx secondes objections, Oeuvres,* A.-T. IX, pp. 127 (donde Descartes afirmó que después de seguir su método, podría verse que sus axiomas eran "verdaderos e indudables") y 128 (donde es defendido el axioma V, afirmando "hemos de notar que la admisión de este axioma es sumamente necesaria por la razón de que debemos explicar nuestro conocimiento de todas las cosas, tanto de los objetos sensorios como de los no sensorios").

[51] Descartes, *Meditations,* III, *Oeuvres,* A.-T. IX, pp. 33-36, y *Reponses de l'avtevr avx secondes objections, Oeuvres,* A.-T. IX, p. 129 (Proposition II).

iluminados por el *cogito;* y esta certidumbre interna acerca de nuestras ideas nos convence de que debe haber un Dios objetivo del que dependemos por completo para nuestro ser y conocimiento, y por tanto, si nuestra certidumbre interna se justifica objetivamente (o sea, con referencia al mundo real) es algo que depende de Dios y no de nosotros.

Esta serie de percataciones conduce a un escepticismo más elevado, a un hiperpirronismo que debe ser superado en el cielo y no en el espíritu del hombre. ¡Quizás el demonismo que en la Meditación Primera destruyó nuestra fe en la razón sea un aspecto del Mundo Divino! Quizá quiere Dios que creamos; de hecho, nos obliga a creer todo tipo de cosas que son falsas. Quizá Dios es un engañador, un demonio. El camino que conduce de la duda completa al *cogito* y a la realidad objetiva bien puede ser como el cierre final de una trampa que nos aparta de todo conocimiento salvo el de nuestra propia existencia, y nos deja para siempre a merced de un enemigo omnipotente que desea que erremos en todo tiempo y en todo lugar. Esta aterradora posibilidad que podía transformar el sueño cartesiano de un paraíso racional en la tierra, en un infierno kafkiano en que todos nuestros intentos por descubrir el verdadero conocimiento de la realidad quedarían diabólicamente frustrados, requiere un exorcismo cósmico, una limpia del cielo.[52]

Descartes elimina la posibilidad de que la Deidad posea rasgos demoniacos subrayando el carácter de *nuestra* idea de Dios. Si la idea de Dios no puede incluir elementos demoniacos, entonces lo que es claro y distinto en la idea también debe ser cierto acerca del objeto, el propio Dios.

[52] En la réplica de Descartes a las objeciones presentadas por Mersenne, dijo que después de la prueba de la existencia de Dios, y de nuestra percatación de nuestra total dependencia de Él, la única manera en que podemos arrojar dudas sobre las ideas que concebimos clara y distintamente es suponer que Dios pueda ser un mentiroso. Y si esta posibilidad fuera seria, entonces no podríamos confiar ni en nuestras facultades ni en nuestras ideas claras y distintas. Véase *Reponses de l'avtevr avx secondes objections, Oeuvres,* A.-T. IX, p. 113.

> Reconozco como imposible que Él me engañara nunca, pues en todo fraude y engaño se encuentra alguna imperfección, y aunque puede parecer que el poder del engaño es una marca de sutileza o de poder, sin embargo el deseo de engañar sin duda es testimonio de malicia o debilidad, y por consiguiente no puede encontrarse en Dios.[53]

Descartes no consideró la posibilidad de que pudiera ser el demonio, y no Dios, el que le hubiese dado su idea de Dios y que lo había obligado a llegar a conclusiones antidemoniacas acerca de la naturaleza moral de la Deidad. Pero, con este concepto de Dios, basado en una idea clara y distinta de Él, Descartes estaba preparado ahora para marchar triunfalmente hasta su tierra prometida, el nuevo mundo del dogmatismo en que el conocimiento de la verdad y la realidad podía quedar completamente asegurado, puesto que "ahora tengo ante mí un camino que nos conduce de la contemplación del verdadero Dios [...] al conocimiento de los demás objetos del universo".[54]

Por tanto, puesto que Dios no puede engañar, y Él es mi Creador, y yo he sido creado con la facultad de juzgar que todo lo que es clara y distintamente concebido es cierto, entonces mi facultad de juzgar queda garantizada. No sólo tengo que creer que todo lo que percibo clara y distintamente es cierto, sino también, por la Gracia de Dios en Su Bondad, que es realmente cierto. Con esta monumental seguridad, Descartes pudo entonces disipar las dudas de la Primera Meditación acerca del conocimiento racional. Habiendo sido exorcizado el demonio de los cielos y de la tierra, entonces no quedaba ninguna duda acerca de las verdades de las matemáticas. Una vez encontrado el criterio de las ideas claras y distintas, en la garantizada probidad de Dios, las dudas iniciales, el pirronismo inicial se desvanecieron, pues ahora podíamos decir qué era cierto, qué constituía evidencia, etc. Desde aquí, todo es relativamente seguro y fácil. Las verdades matemáticas son claras y distintas. Nos vemos compelidos

[53] Descartes, *Meditations*, IV, *Oeuvres*, A.-T. IX. pp. 42-43.
[54] *Ibid.*, p. 42.

a creerlas, y en esta compulsión estamos seguros, puesto que Dios no engaña. La relación de estas verdades de naturaleza también puede ser descubierta por nuestra confianza en Dios. Podemos estar seguros de que existe un mundo físico al que se aplican las verdades acerca de la pura extensión, ya que Dios no nos haría creer ello si, en realidad, no hubiera un mundo más allá del alcance de nuestras ideas.[55]

El ateo no puede tener esta seguridad acerca de la verdad objetiva de sus ideas claras y distintas, porque no tiene un Dios que garantice lo que piensa que sabe. Al responder a la afirmación de Mersenne de que un ateo puede conocer clara y distintamente una verdad matemática, declaró Descartes,

> Yo no lo niego; simplemente afirmo que, por otro lado, semejante conocimiento de su parte no puede constituir verdadera ciencia, porque ningún conocimiento que pueda ser dudoso debe llamarse ciencia. Puesto que es, como hemos supuesto, un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en las cosas que le parecen más evidentes, como ya ha sido suficientemente mostrado; y si por casualidad no se le ocurre la duda, sin embargo puede surgir si examina la materia, o si otro se la sugiere; no puede estar a salvo de ello, a menos que primero reconozca la existencia de un Dios.[56]

Por tanto, cualesquiera que sean las verdades de que pueda tener conciencia un ateo, nunca podrá estar completamente seguro de que sean ciertas, porque nunca podrá erradicar la posibilidad de que se engañe, por muy seguro que se sienta. No puede encontrar ninguna garantía o base secular de la certidumbre. En un mundo secular siempre existe una abrumadora posibilidad de engaño demoniaco o de autoengaño aun en las cosas más evidentes. Así, en un mundo apartado de Dios, toda "verdad" puede considerarse como dudosa (ya que posiblemente puede ser falsa), y no puede descubrirse ninguna "verdadera ciencia". Sólo Dios puede disipar todas las dudas si

[55] Cf. Descartes, *Meditations*, V y VI, *Oeuvres*, A.-T. IX, pp. 42-56.
[56] Descartes, *Reponses de l'avtevr avx secondes objections*, *Oeuvres* A.-T. IX, p. 111.

no nos engaña, y por tanto, sólo Dios puede garantizar que las verdades que conocemos en las matemáticas y la física no son simples apariencias de verdad en nuestros espíritus.[57]

Así pues, en suma, desde las profundidades de la desesperación de la Meditación Primera, Descartes creyó que había logrado dar un giro completo al escepticismo, marchando desde la duda completa hasta la seguridad completa. Este asombroso cambio de cosas sólo fue posible porque tomando el pirronismo suficientemente en serio, al dudar hasta los límites de la capacidad humana, la fuerza del *cogito* pudo surgir como una marejada, barriendo la *crise pyrrhonienne* y llevando a la persona recién iluminada a los ámbitos de una verdad sólida e inconmovible. Cada etapa en el camino hacia la verdad absoluta después del *cogito* confirma el escape del escepticismo, y asegura más aún las etapas ya transcurridas. El criterio conducía a Dios, Dios a la garantía completa, y la garantía completa al conocimiento del universo mecanicista. Sólo habiendo pasado por el valle de la duda completa podíamos ser llevados a la paz y la seguridad del mundo contemplado como una teodicea, nuestras ideas y nuestras verdades vistas como *fiats* divinos, garantizadas para siempre por nuestra percatación de que el Todopoderoso no puede engañar. Al término de la jornada del espíritu hasta Dios, Descartes pudo escribir sin vacilación en los *Principles*,

[57] Doney ofrece una interpretación totalmente distinta del pasaje acerca del matemático ateo, en su "Círculo cartesiano", p. 337. Afirma que Descartes sostiene que el ateo puede tener cierto conocimiento de verdades aisladas, o demostraciones simples, pero no podía "tener una verdadera certidumbre acerca de las matemáticas consideradas como un cuerpo de proposiciones verdaderas". Sin embargo, me parece a mí que Descartes va mucho más lejos aseverando que el ateo "no puede estar seguro de no ser engañado en las cosas que le parecen más evidentes". Por tanto, ni aun con respecto a verdades aisladas y deducciones simples, puede el ateo estar seguro, ya que el demonio no ha sido exorcizado de su universo. El ateo sabe que los tres ángulos de un triángulo equilátero son iguales a dos ángulos rectos en un sentido totalmente distinto del matemático religioso, para quien este es un conocimiento seguro. El ateo puede conocerlo en el mismo sentido en que la gente ordinaria sabe que la nieve es blanca. Piensan que así es, lo creen, pero puede ser falso.

Que no podemos errar si sólo damos nuestro asentimiento a las cosas que conocemos clara y distintamente.

Pero es seguro que nunca tomaremos lo falso por verdadero si sólo damos nuestro asentimiento a cosas que percibimos clara y distintamente. Pues, como Dios no es un engañador, la facultad de conocimiento que Él nos ha dado no puede ser falaz, como tampoco puede serlo la facultad de la voluntad, al menos mientras no la extendamos más allá de aquellas cosas que percibimos claramente [...] Y aun si esta verdad no puede ser racionalmente demostrada, por naturaleza estamos dispuestos a dar nuestro asentimiento a las cosas que percibimos claramente, de cuya verdad no podemos dudar *[mientras las percibimos de esta manera]*.[58]

Y pudo decir al estudiante, Burman, que nadie podía ser escéptico si contemplaba atentamente sus ideas innatas, porque sería imposible dudar de ellas.[59]

Esta dramática respuesta a la *crise pyrrhonienne* se enfrentó al problema que la Reforma había planteado en su nivel más profundo y, en efecto, ofreció una solución de reformador al nivel del conocimiento racional, antes que religioso. El desafío de Lutero y de Calvino había desatado la búsqueda de una garantía de la certidumbre de nuestras creencias y principios básicos. Los reformados y sus adversarios podían mostrar, unos y otros, que las opiniones contrarias no tenían un fundamento defendible y podían ser infectadas por dificultades escépticas. La extensión de este tipo de problema al conocimiento natural reveló que el mismo tipo de crisis escéptica existía también en este ámbito. Podía cuestionarse cualquier fundamento filosófico, pues un fundamento exigía otro fundamento, y así sucesivamente.

Los reformados, especialmente los calvinistas, ofrecieron como defensa de sus creencias la idea de que por *la voie d'examen* descubriríamos una verdad religiosa, la verdadera fe, que revelaría su criterio, la regla de fe, la cual a su vez revelaría su fuente y garantía, Dios. La ilu-

[58] Descartes, *Principles, Oeuvres,* A.-T. IX, Part. I, sec. 43, p. 43.
[59] Descartes, *Entretien avec Burman,* pp. 4-5, y *Oeuvres,* A.-T. V, p. 146.

minación que había en el descubrimiento de la verdad religiosa era doble; por una parte, nos iluminaba la verdad, y por la otra, por la Gracia Divina podíamos reconocerla como verdad. La iluminación, la luz interna, daba una seguridad completa, una convicción o certidumbre subjetiva. Y, según afirmaban, la experiencia misma de esta abrumadora seguridad nos convencía de que aquello que sentíamos tan cierto era también objetivamente cierto, es decir, correspondía al verdadero estado de cosas del universo.[60] El hombre sabe que ha encontrado la verdadera fe, y lo sabe porque es la fe medida por la regla de fe, la Escritura, que él sabe que es la regla de fe porque es la Palabra de Dios, que nos ha hecho capaces de reconocerla y entenderla. El principio básico e indiscutible es la certidumbre subjetiva o convicción total en la verdad religiosa. Y para garantizar que esta certidumbre completa no sea simplemente un sentimiento personal o locura, ha de mostrar que aquello de que está seguro es objetivamente cierto, y no sólo lo que el hombre considera subjetivamente como cierto. Así la búsqueda es de "ganchos en el cielo" para sostener esta certidumbre subjetiva de modo que pueda transformarse de una experiencia individual interna en un rasgo objetivo del mundo. Y, de alguna manera, la seguridad personal que se ha encontrado en la verdadera fe, y que puede comprobarse mediante su verdadera regla (de la que está subjetivamente cierto), y que proviene de Dios, se transforma, de su incuestionada opinión o creencia en una verdad objetiva mediante la experiencia subjetiva de la iluminación de la verdad y su fuente. La experiencia religiosa nos convence de ciertas verdades religiosas y al mismo tiempo verifica las verdades, de modo que éstas son, a la vez, lo que él cree por completo y lo que es verdad. El mismo proceso mental en que obtiene esta seguridad se trasciende a sí mismo de

[60] Estoy aplicando el término "certidumbres subjetivas" para aplicarlo a nuestro propio estado mental, a nuestros propios sentimientos psíquicos cuando sabemos o estamos seguros de que, por ejemplo 2 + 2 = 4. "Verdad objetiva" se refiere a si, independientemente de cómo nos sintamos, 2 + 2 en realidad es igual a 4.

alguna manera y le revela a Dios, fuente del acontecimiento, que entonces garantiza que el contenido del acontecimiento, las verdades religiosas, no sólo son creencias personales, sino también verdades que Él ha ordenado.

En la respuesta de Descartes al escepticismo encontramos el mismo tipo de desarrollo de la Reforma, y el mismo intento por objetivar la certidumbre subjetiva vinculándola con Dios. La cartesiana *voie d'examen* es el método de la duda, el examen de lo que creemos. Partiendo del pirronismo parcial de dudar de lo fidedigno de nuestros sentidos hasta el pirronismo metafísico de la hipótesis del sueño, dudando de la realidad de nuestro conocimiento, y pasando al pirronismo total de la hipótesis del demonio, dudando de lo fidedigno de nuestras facultades racionales, finalmente descubrimos el *cogito,* verdad tan subjetivamente cierta que *somos* incapaces de dudar de ella en absoluto. Éste es el primer aspecto de la iluminación: hay una verdad. El segundo es la percatación de la fuente de verdad, de la garantía de verdad. El *cogito* nos conduce a la regla de fe, la regla de Dios, y Dios aporta la seguridad objetiva de nuestra certidumbre subjetiva. Habiendo partido por el camino de la verdad experimentando la iluminación del *cogito,* terminamos percatándonos de que la indudabilidad de todas las ideas claras y distintas no sólo es un hecho psicológico que aceptamos y con el que vivimos, sino que es un hecho ordenado por Dios y, por tanto, objetivamente cierto. No sólo creemos y psicológicamente hemos de creer en cualesquiera proposiciones claras y distintas, sino que ahora estamos garantizados de que aquello que creemos corresponde a lo que objetivamente es. Lo que yo conozco como cierto en el mundo de *mis* ideas (es decir, aquello de que estoy subjetivamente cierto), se convierte en lo que es verdadero en el mundo real, independientemente de lo que yo pienso, siento o creo. Mis verdades personales se vuelven las verdades objetivas conocidas por Dios por causa de la garantía de Dios de que lo que he de aceptar como verdadero (subjetivamente) es verdadero (objetivamente).

Emplear el sentimiento psicológico de la certidumbre

subjetiva como comienzo de la resolución de la crisis escéptica nos haría correr el riesgo de hacer dudoso todo conocimiento trans-subjetivo. Lutero y Calvino fueron acusados de difundir sus propias opiniones personales y sus sentimientos; de tratar de fundar toda la estructura de la religión sobre hechos subjetivos, sobre sus propias vidas mentales. Insistiendo en que hay una garantía de que aquello que es subjetivamente cierto es verdadero no sólo para el individuo, sino también absoluta y objetivamente, los reformadores declararon que habían evitado los pozos del escepticismo. Y Descartes, iniciando su Reforma de la filosofía, hubo de seguir el mismo camino. En el drama del *cogito,* Descartes "socava las bases del pirronismo".[61] Pero, a fin de que ésta sea más que una historia personal acerca de las ideas de su espíritu y sus sentimientos al respecto, hubo que vincular la seguridad inquebrantable de Descartes con una fuente que pudiese garantizar, asimismo, su verdad objetiva. Para ser victorioso, lo que Descartes pensó que era cierto tuvo que ser cierto; aquello de que estuvo subjetivamente cierto tuvo que corresponder al estado de cosas objetivo.

El derrocamiento revolucionario del escepticismo, obra de Descartes, y su vindicación del conocimiento objetivo, acaso fuesen la solución más completa de la *crise pyrrhonienne;* pero fue precisamente en el desplazamiento de certidumbre subjetiva a verdad objetiva donde Descartes y su filosofía, así como Calvino y el calvinismo, se encontraron con la mayor oposición, oposición que había de cambiar el triunfo cartesiano en tragedia. Los enemigos combatieron para mostrar que, aunque acaso se hubiese descubierto una verdad, el heroico esfuerzo de Descartes no era en realidad ningún esfuerzo, o bien era un completo fracaso, que dejaba sin solución e insoluble la *crise pyrrhonienne* en la base de toda la filosofía moderna.

[61] Jean-Baptiste Cochet, *La Clef des sciences & des beaux arts, ou la logique* París, 1750, p. 58.

X. DESCARTES, "SCEPTIQUE MALGRÉ LUI"

DESCARTES, habiendo presentado su triunfante conquista del dragón escéptico, inmediatamente se vio denunciado como peligroso pirrónico y como fracasado dogmático, cuyas teorías no eran más que fantasías e ilusiones. Los pensadores ortodoxos y tradicionales vieron en Descartes a un vicioso escéptico, porque su método de duda negaba la base misma del sistema tradicional. Por tanto, dijese lo que dijese, Descartes fue considerado como la culminación de dos milenios de pirrónicos, a partir de Pirrón de Elis, todos los cuales habían tratado de socavar los fundamentos del conocimiento racional. Los que tenían inclinaciones escépticas y que no deseaban considerar a Descartes como uno de los suyos, quisieron mostrar que no había logrado nada, y que todas sus afirmaciones no pasaban de ser opiniones, no certidumbres. Así pues, refutaron todo avance más allá del *cogito* (y hasta el propio *cogito*), para hundir al heroico Descartes en un pozo de incertidumbre. Los dogmáticos intensificaron su ataque contra la Meditación Primera, pues en ella se encontraba el más poderoso argumento pirrónico que, una vez admitido, bien sabían que nunca podría ser superado. Los escépticos atacaron el resto de las *Meditaciones* como dudoso *non-sequitur* de la Meditación Primera. En ambos lados, el mismo tipo de bombardeo que había reducido a los reformadores a pirrónicos se desencadenó, nuevamente, contra los nuevos dogmáticos, contra el San Jorge que aseguraba haber dado muerte al dragón escéptico. El paso de la certidumbre subjetiva acerca de las ideas del espíritu a la verdad objetiva en el mundo real fue negado, y hasta se mostró que el punto de partida no era más que la opinión de un hombre. Si la opinión de Calvino era insuficiente para establecer la verdad religiosa, la opinión de Descartes era igualmente insuficiente para establecer la verdad filosófica.

Casi inmediatamente después de la primera publicación de la filosofía de Descartes surgieron críticos para acusar al autor de haber unido su suerte a la de los pirrónicos. Comenzando con Pierre Petit y el padre Bourdin, en Francia, y con Gisbert Voetius y Martinus Schoockius en Utrecht, se hizo la acusación de que Descartes se había desembarazado de demasiadas cosas para empezar, adoptando un escepticismo del que no podía surgir nada cierto. Con su método de duda, había echado por la borda toda la evidencia aceptable que poseíamos. Había rechazado el sentido común, la experiencia y la autoridad; por tanto, había eliminado toda posibilidad de que hubiese un fundamento seguro para nuestros conocimientos. Y como tal escepticismo no sólo era peligroso para la filosofía, sino también para la religión, había que destruir al escéptico y ateo Descartes.[1]

Ya en 1638 encontramos un crítico no identificado escribiendo a Descartes para quejarse de que las reglas de su *morale* y su *méthode* son demasiado escépticas y que, como las dudas de los pirrónicos, no conducirían a ninguna verdad básica.[2] Durante el mismo periodo, Petit escribió sus objeciones, tratando de mostrar que Descartes había invertido todo el proceso de conocer las cosas y, en efecto, las haría incognoscibles.[3] Por desgracia, se han perdido las quejas de Petit acerca del método de la duda. Pero la parte que poseemos indica el punto de vista general desde el cual se argüía que Descartes estaba poniéndolo todo en duda. El argumento de Petit fue que el conocimiento más elevado y final que podemos tener es el cono-

[1] Adrien Baillet, en su obra *La Vie de M. Des Cartes*, París, 1691, 2a. Part. p. 92, informó que Voetius consideraba su cruzada contra Descartes como una defensa de la religión, en oposición a "un escéptico y un ateo". Voetius hasta trató de hacer que Mersenne uniera sus fuerzas con él, ya que había hablado tan francamente en contra del escepticismo y del ateísmo.

[2] Carta de S. P. a Descartes, feb. 1638, en Descartes, *Oeuvres*, A.-T. I, pp. 511-517.

[3] Las objeciones de Pierre Petit fueron tomadas de un manuscrito que se encuentra en la Bibliothèque Nationale, por Cornélis de Waard, en su obra "Les objections de Pierre Petit contre le Discours et les Essais de Descartes", *Revue de Metaphysique et de Morale*, XXXII (1925), pp. 53-89.

cimiento de Dios que, desde nuestro punto de vista, es el menos claro y el más indistinto. Hemos de comenzar con la información de que disponemos en nuestro estado actual, los hechos de la experiencia sensorial, que son los más claros para nosotros, y a partir de ellos edificar nuestro conocimiento. Si primero tenemos que conocer a Dios para estar seguros de algo más, todo lo que conocemos será arrojado a la duda, y será imposible el conocimiento auténtico, ya que se encuentra más allá de nuestras capacidades limitadas y finitas de comprender algún día a Dios por medios racionales.[4]

El padre Bourdin, destacado profesor jesuita de París, empleó la Meditación Primera y parte de la Segunda como base para lanzar un ataque y mostrar que el método de Descartes era el de un escéptico absoluto y, por tanto, nunca podría conducir a ninguna certidumbre sino, por lo contrario, sólo podría destruirla. Las críticas de Bourdin, procediendo de un miembro de la orden que le había enseñado, preocuparon grandemente a Descartes. En su carta de protesta al provincial de los jesuitas, padre Dinet, Descartes se indignó contra Bourdin, por sus improperios, por sus denuncias y por su condenación de Descartes en clase. Pero Descartes afirmó que el cargo central de Bourdin era que el autor de las *Meditations* se había permitido excesivas dudas; "sólo ha objetado en mí que he llevado la duda demasiado lejos".[5]

La crítica de Bourdin, tal como aparece en las *Séptimas objeciones* a las *Meditations,* se propone poner en ridículo las ideas de Descartes presentándolas de manera chusca. Pero, aun cuando Bourdin a menudo es culpable de mala interpretación, mala representación y errores al citar, su ataque al método de la duda y las opiniones positivas desarrolladas inmediatamente a continuación del *cogito,* sí indicó algunos de los problemas que, en efecto, redujeron el esfuerzo cartesiano al pirronismo. Los dos cargos prin-

[4] De Waard, "Les Objections de Pierre Petit", pp. 72-75. Descartes tenía una opinión muy pobre de esta crítica, Cf. *ibid.*, p. 64.

[5] Descartes, carta a Dinet, en *Philosophical Works*, II, p. 354. El original latino se encuentra en *Oeuvres*, A.-T. VII, p. 573.

cipales son, primero, que el método cartesiano es enteramente negativo, pues arroja a lo lejos todos los medios anteriores de buscar la verdad, y no ofrece nada en su lugar; y segundo, que por su carácter negativo, el método es incapaz de llegar a ninguna certidumbre.

La primera acusación queda resumida en este pasaje conmovedor:

> [*El Método*] *nos arrebata nuestros anteriores instrumentos; y no trae ningunos para ocupar su lugar. Otros sistemas tienen fórmulas y silogismos lógicos y métodos seguros de razonar, siguiendo los cuales, como el hilo de Ariadna, encuentran la manera de salir de los laberintos y de desenredar fácil y seguramente asuntos que son intrincados. Pero este nuevo método, por lo contrario, desfigura las antiguas fórmulas, y al mismo tiempo palidece ante un nuevo peligro, amenazado por un maligno Espíritu de su invención, teme lo que es temible, y duda de si se trata de un delirio. Ofrecedle un silogismo; queda atemorizado, tanto más cuanto mayor sea. "Quizá, dice, ese espíritu me engaña. ¿El menor? se alarma y dice que es dudoso. ¿Y si estoy soñando? ¿Cuán a menudo no han parecido ciertas y claras las cosas a un soñador que, una vez pasado el sueño, resultan falsas?" Finalmente, ¿qué dirá el método en cuanto a conclusión? Retrocederá igualmente, como si todas fueran trampas y redes. ¿No creen las personas delirantes, los niños y los locos que razonan de manera excelente, aunque les falte todo lo parecido al sentido y al juicio? ¿Y si lo mismo me ha ocurrido a mí? ¿Y si ese Espíritu maligno me echa polvo a los ojos? Es malvado, y yo aún no sé si Dios existe y puede contener a este engañador. ¿Qué haríais aquí? ¿Qué hacer, cuando tal método declara y obstinadamente mantiene que es dudosa la necesidad de la conclusión, a menos que sepáis antes con certidumbre que no estáis soñando ni estáis locos, sino que Dios existe, es digno de fe y ha contenido aquel espíritu maligno? ¿Qué hacer cuando el método repudie tanto la materia como la forma de este silogismo? –"Es lo mismo decir que algo está contenido en el concepto de naturaleza o de alguna materia y decir que esto es verdad de tal materia. Sin embargo la existencia, etc." ¿Qué decir de otras cosas de esta índole? Si le apremiáis, dirá: "Aguardad hasta que yo sepa que Dios existe y hasta que yo vea que el Espíritu maligno está encadenado." Pero replicaréis: "Esto al menos tiene la ventaja de que, aun cuando no plantea silogismo, con toda seguridad evita*

todas las falacias." Esto es capital: ¡Para que el niño no tenga catarro, le quitaremos la nariz! ¿Podrían otras madres encontrar mejor manera de sonar la nariz de sus hijos?[6]

El método, según Bourdin, rechaza todos los instrumentos de la filosofía anterior, especialmente los del aristotelismo. Pero, cuando toda la información sensoria y el silogismo se vuelven dudosos, ¿qué nos queda? Cualquier medio posible que pudiésemos emplear para obtener conocimiento puede ser atacado por los problemas sensoriales, el problema de los sueños o la hipótesis del demonio. El método de Descartes puede salvarnos de errar pero, insiste Bourdin, también nos impedirá conocer. Los antiguos métodos, de los que se burló Descartes, han sido puestos a prueba, y encontrado bastante ciertos. Lo que nos ofrece en su lugar es un método completamente destructivo, y también expuesto a la duda. Los motivos que Descartes ofreció para dudar, sus niveles de escepticismo, pueden ser desafiados. ¿Estamos ciertos de que los sentidos engañan? ¿De que pueden confundirse el sueño y la vigilia? ¿De que puede haber un demonio? La evidencia presentada por Descartes es sumamente dudosa. Consiste en señalar lo que ocurre ocasionalmente, o cómo se comportan los enfermos y los locos. Si no estamos realmente seguros de estas mismas dudas, ¿por qué abandonar el camino probado y cierto, para arrojarnos de cabeza en un pirronismo total del que no puede seguirse nada cierto?[7]

El segundo argumento es que, una vez aceptado el escepticismo completo de la Meditación Primera, el método de Descartes no puede conducir a ninguna verdad cierta porque ha negado toda posible vía hacia la verdad. La conquista del pirronismo en la Meditación Segunda es un fraude y un engaño por causa del *suicida procedimiento del método [por causa] de la forma en que se aparta de toda espe-*

[6] El padre Bourdin, tal como fue citado en Descartes, *The Seventh Set of Objections*, en *Philos. Works*, II, pp. 318-319; *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 528-529.

[7] Bourdin, en Descartes, *Philos. Works*, II, pp. 273-274 y 318, *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 469-470 y 528.

ranza de alcanzar la luz de la verdad.[8] Una y otra vez, Bourdin examinó y reexaminó el *cogito* y las "verdades" que se seguían de él, para mostrar al advenedizo Descartes que nada de esto podría quedar intacto después de haberse adoptado el método de la duda. Podía mostrarse que cada paso dado por Descartes en una dirección positiva era dudoso según sus propias reglas, ya que podía estar engañado, o podía estar soñando. Todo lo que le parecía claro y distinto a Descartes podía no serlo, si se tomaba en serio el método de la duda. Una vez que hemos supuesto la posible imprecisión de nuestra razón, nuestros sentidos o nuestros principios, nos damos cuenta de que cualquier conclusión a la que lleguemos puede ser errónea, por muy poderosamente que se nos hubiese impuesto, o por mucho que creamos en ella. Por tanto, el *cogito* no establece nada de que podamos estar absolutamente seguros que es cierto, ni tampoco ninguno de los argumentos que vienen después de él, ya que todos ellos pueden volverse dudosos tan sólo rediscutiendo las razones para dudar, y aplicándolas a estos puntos.[9]

Si el padre Bourdin atacó el rechazo de Descartes del método filosófico aceptado, tratando de mostrar que el innovador había caído en una trampa escéptica de su propia invención, sus adversarios más notorios, Voetius y Schoockius, desarrollaron esta línea de crítica hasta un grado mayor aún. Por mucho que Descartes se hubiese sentido perturbado por la saña del jesuita de París, aún más le sorprendieron los desahogos de los caballeros de Utrecht. Gisbert Voetius era el rector de la gran universidad holandesa de aquella ciudad, y Schoockius era su discípulo. Ambos se sintieron tentados, primero, a limpiar su institución de toda influencia cartesiana, pues allí enseñaba uno de los primeros conversos de Descartes, Regius.[10] Después de limpiar la Universidad de aquel peli-

[8] Bourdin, en Descartes, *Philos. Works*, II, p. 319, *Oeuvres*, A.-T., VII, p. 529.

[9] Bourdin, en Descartes, *Philos. Works*, II, pp. 287-305 y 319-320; *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 488-509 y 529-530.

[10] Para detalles sobre esta cuestión, véase la carta de Descartes a Dinet, en *Philos. Works*, II, pp. 361-376; *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 582-603. Para información

gro inmediato, procedieron a extender la crítica al autor de aquella nueva filosofía, publicando un ataque a la teoría cartesiana.

En 1643, estos dos holandeses publicaron una obra, *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes,* que, al parecer, era principalmente obra de Voetius.[11] En el prefacio, Descartes es relacionado con algunos de los enemigos más peligrosos de la religión: los escépticos, los socinios y los ateos.[12] Luego, en el texto, Descartes es acusado de haber adoptado el modo de vida de los pirrónicos, y de presentar un argumento inadecuado tanto contra el escepticismo cuanto contra el ateísmo.[13] Por último, en la cuarta sección, se plantea la crítica decisiva: que la filosofía de Descartes conduce directamente a un tipo de pirronismo llamado semiescepticismo, "semi" porque Descartes hace algunas afirmaciones positivas. ("En realidad, no deseo yo que nuestro amigo, René, sea públicamente escéptico; basta con que lo sea en secreto.")[14] Como Bourdin, afirman que el método de la duda socava todas nuestras bases seguras para el conocimiento, como nuestros sentidos, nuestro juicio y nuestra dependencia de Dios. Al hacer que las dificultades que ocurren al conocer se apliquen también a lo fidedigno del conocimiento mismo, Descartes ha hecho que todo se vuelva dudoso. Los aristotélicos, como Schoockius y Voetius, aseguraban que existen problemas en el intento de alcanzar la verdad y el conocimiento cierto, pero (decían) si aceptamos los medios de que disponemos, a partir de nuestra información sensorial, y así sucesivamente, entonces podremos proceder con éxito. En cambio Descartes (en su opinión) tomaba los problemas tan seriamente que destruía las únicas vías que tenemos para eliminarlos; por tanto, termi-

acerca de las opiniones y de las carreras de Voetius y Schoockius, veáse Paul Dibon. *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or,* Tome I, Amsterdam 1954, y C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme,* Amsterdam, 1954.

[11] Martinus Schoockius y Gisbert Voetius, *Admiranda Methodus Novae Philosophiae Renati Des Cartes,* Ultraiecti, 1643.

[12] *Ibid.*, p. 2.

[13] *Ibid.*, pp. 30 y 172-180.

[14] *Ibid.*, p. 254.

naba enseñando tan sólo el escepticismo o la duda completa.[15]

Es interesante notar que nueve años después, cuando Schoockius escribió un estudio en grande escala sobre el escepticismo, en que examinó la historia de este movimiento, sus principios y las bases para derrocarlo, Descartes no fue vilipendiado como pirrónico. Buscó las raíces del escepticismo en el pensamiento presocrático. Luego, basándose mucho en material tomado de Sexto, Schoockius estudió el desarrollo de las ideas académicas y pirrónicas. Entre los escépticos modernos, mencionó a Nicolas de Cusa, Sánchez, Cornelius Agrippa y Gassendi, mencionando también a Francesco Pico en la sección de quienes habían escrito contra el escepticismo.[16] En el estudio de las respuestas al escepticismo, presentó el *cogito*, como una verdad que los escépticos no podían evitar.[17] Sin embargo, Schoockius dio grandes detalles para mostrar que el *cogito* no es la verdad más básica, sino que presupone otras, los principios de la sana metafísica tradicional.[18] Y, en su propio análisis y rechazo del escepticismo, que va dirigido contra los argumentos de Sexto, presenta una respuesta aristotélica en que, contra la teoría cartesiana, hace de la validez de la información sensoria *la* afirmación básica.[19]

Los adversarios tradicionalistas de Descartes insistieron en el tema de que Descartes, intencionalmente o no había creado con su método un escepticismo total. Rechazaba la vía aristotélica del conocimiento, dudando, primero, de la fuente de toda nuestra información, los sentidos; y, segundo, de los básicos principios y verdades por los que razonamos. Mediante el empleo de este método, el conocimiento más claro y más sano que poseemos es arrojado a un lado como incierto y posiblemente

[15] *Ibid.*, pp. 245-254.
[16] Martinus Schoockius, *De Scepticismo Pars Prior, sive Libri Quatuor*, Groningen, 1652, Lib. I, pp. 1-76.
[17] *Ibid.*, Lib. II, pp. 88-89.
[18] *Ibid.*, Lib. II, pp. 90-99.
[19] *Ibid.*, Lib. III-IV.

falso. Una vez realizado esto, no quedan medios para alcanzar alguna verdad indudable, porque se han suprimido los datos, los principios y las normas que los hombres siempre han empleado.

Descartes se sublevó contra esta crítica, protestando violentamente por las acusaciones de escepticismo hechas por el padre Bourdin y por Voetius.[20] No sólo representaban falsamente sus opiniones (afirmó), sino que no comprendían que los principios que ellos mismos estaban usando, los de la filosofía escolástica, estaban expuestos a cuestionamiento, y que sólo después de haber rechazado todos los principios dudosos podía el hombre proceder al descubrimiento de algo que fuera cierto.[21] Sin embargo, sus adversarios pudieron señalar, y señalaron, que si todos los principios conocidos eran tan dudosos como lo afirmaba Descartes en la Meditación Primera, entonces no quedaba ningún medio y ninguna esperanza de salir jamás de la desesperación escéptica que Descartes había introducido. En un diálogo pirrónico, escrito al final del siglo XVII por el jesuita francés Gabriel Daniel, se hace mostrar a Aristóteles que Descartes había negado que la evidencia pudiese ser tomada como signo de verdad, ya que, según la Meditación Primera "dos más tres igual a cinco" podía ser falso. Y Daniel arguyó que el escepticismo demoniaco que precedía al *cogito* socavaba el valor de verdad de la norma (ya que la aceptación de ella podía ser resultado de una acción demoniaca), e invalidaba la prueba de que Dios existe, ya que esto depende de que la norma sea fidedigna. En realidad, nunca podíamos saber si Dios o el demonio (cualquiera que fuese la fuente) había hecho de *cogito, ergo sum* una proposición verdadera o falsa. Así pues, Daniel hace decir a Aristóteles después de

[20] El último oponente fue el que, al parecer, más le aburrió. Cf. la carta de Descartes a Colvius, 23 de abril de 1643, en *Oeuvres*, A.-T., III, p. 647, donde Descartes dice que después de leer la *Admiranda*, "Dejé los cielos por unos pocos días. y gasté un pedazo de papel tratando de defenderme de las injusticias que se me hacían en la tierra".

[21] Descartes, *Epistola Renati Des Cartes ad Celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium*, en *Oeuvres*. A.-T., VII B. pp. 169-171; y carta a Dinet, en *Philosophical Works*, II, pp. 358-359, *Oeuvres*, A.-T. VII, pp. 578-580.

contemplar el debate escéptico resultante de tomar en serio la Meditación Primera: "Sobre su Principio, dudaré, no sólo como *Escéptico,* sino que ahora dudaré en serio."[22]

Si los tradicionalistas trataron de combatir a Descartes probando que la Meditación Primera socavaba todo, creando una total e incurable *crise pyrrhonienne,* otros de tendencias más escépticas se concentraron en la resolución, en el nuevo dogmatismo que, supuestamente, brotaría de la iluminación del *cogito.* Estos pensadores intentaron mostrar que las supuestas verdades de la filosofía cartesiana podían volverse dudosas mediante las mismas dudas que Descartes había introducido desde el principio, y que cada paso dado después de la dramática revelación del *cogito* había de ser abandonado, hasta que el triunfo de Descartes se convirtiera en tragedia. Todas las verdades absolutas, ciertas, claras y distintas, todo el hermoso sistema de mecanismo teocéntrico se convertía simplemente en las opiniones y engaños de René Descartes. Los puentes que, supuestamente, conectaban las certidumbres subjetivas del autor con las verdades objetivas acerca de este universo divinamente dirigido, quedaban demolidos, y se mostraba que Descartes nunca podría dar un paso con seguridad más allá del *cogito,* si acaso podía llegar hasta allí.

Sin entrar en la crítica del *cogito,* principalmente la desarrollada por el pirroniano de finales del siglo XVII, el obispo Pierre Daniel Huet (quien disecó el comienzo de la Meditación Segunda con tal habilidad que finalmente transformó el *pienso, luego existo* en *pienso, luego quizás existo*),[23] las objeciones presentadas por Gassendi y Mersenne[24] bastaron para derrocar o hacer dudosas las mo-

[22] Gabriel Daniel, *A Voyage to the World of Cartesius,* traducido por T. Taylor, 2ª ed., Londres, 1694, p. 84. El método de Descartes se estudia en las pp. 76-92.

[23] Cf. Pierre-Daniel Huet *Censura philosophiae cartesianae,* París 1689, y *Censure de la reponse faite par M. Regis au libre intitulé Censura Philosophie Cartesianae, par Theocrite De La Roche, Seigner de Pluvigny,* Bibliothèque Nationale Mc. Fr. 14703, núm. 3. cap. I. fols. 22-113.

[24] Aun cuando el segundo conjunto de objeciones aparece como si lo hubiera compilado Mersenne, bien puede ser de él, pues refleja su "escepticismo mitigado".

numentales conclusiones a las que había llegado Descartes. Un tema central de estas críticas consiste en cuestionar si el hecho de que Descartes afirmara estar seguro, percibir clara y distintamente que las proposiciones que ofrecía eran verdad, bastaban para hacerlas verdad. Quizá, sugirieron, pese a lo que Descartes crea de estas proposiciones, aún puedan ser falsas.

Gassendi se explayó largamente en sus objeciones al viejo argumento de los Contrarreformadores, de que el mundo está lleno de locos que están absolutamente ciertos, pero que también están errados y, por implicación, quizás el gran René Descartes es uno más de estos infortunados individuos. Al considerar el criterio cartesiano de la verdad, que todo lo que es clara y distintamente percibido es cierto, Gassendi indicó, primero, que muchos grandes espíritus que aparentemente veían clara y distintamente algunas cosas, habían concluido que nunca podríamos estar seguros de que algo fuera cierto. En segundo lugar, nuestra experiencia personal debe causarnos algunas preocupaciones, pues muchas cosas que en un momento creímos percibir clara y distintamente, y aceptamos como ciertas, tuvimos que rechazarlas después. Lo único que parece ser claro, distinto y cierto es que lo que le parece a alguien, así le parece. Hasta en matemáticas, algunas proposiciones que fueron consideradas como claras y distintas han resultado falsas. Las interminables controversias que se desarrollan en el mundo sugieren, en tercer lugar, que *cada persona piensa que percibe clara y distintamente aquella proposición que defiende.*[25] No se trata de que estas personas sólo estén simulando que realmente creen en las proposiciones que arguyen, sino de que están tan seguras que afrontarían la muerte por sus opiniones. Por tanto, lo que esto parece indicar es que la claridad y distinción son normas inadecuadas para determinar lo que es verdad, a menos que haya una norma más para dis-

[25] Gassendi, *The Fifth Set of Objections*, en Descartes, *Philos. Works*, II, p. 152. El estudio de este tema aparece en las pp. 151-152. El original latino se encuentra en las *Oeuvres* de Descartes, A.-T., VII. pp. 278-279.

tinguir lo que es realmente claro y distinto de lo que sólo parece serlo.[26] (Esto, desde luego, generaría la necesidad de un número infinito de criterios para distinguir lo que *parece* ser realmente claro y distinto y lo que realmente es claro y distinto, y así sucesivamente.)

El argumento aquí planteado por Gassendi es, en esencia, el mismo que dirigentes católicos como San Francisco de Sales emplearon para atacar a los reformadores. Si la posición de alguien se basa en la seguridad subjetiva de que tiene razón, ¿no puede, en realidad, estar equivocado? Los calvinistas insistían en que la luz interna, o la cualidad compulsiva de la verdad los dejaba absolutamente seguros. Pero los contrarreformadores arguyeron que esto no basta, pues siempre es posible que aquello que consideramos que es verdad, que sentimos que debe ser verdad, y consideramos indudable y así, sucesivamente, pueda no ser más que una fantasía nuestra. Todo lo que los reformadores tienen que ofrecer es lo que Calvino piensa que es verdad, lo que Lutero piensa que es verdad, y lo que cada miembro individual piensa que es verdad. Pero, por muy seguros que todos ellos se sientan, sólo están midiendo la verdad por sus propias seguridades privadas, a menos que, de alguna manera, logren formar una regla de que aquello de que están seguros es realmente cierto.[27]

Como Gassendi había tratado de mostrar, la reforma filosófica de Descartes se sostenía o caía en este mismo punto. Descartes contraatacó insistiendo, al principio, en que no le importaba lo que pudiesen creer varias personas, o cuán firmemente lo creyeran puesto que, "nunca podrá probarse que perciben clara y distintamente lo que tan pertinazmente afirmaban".[28] Si personas serias y sin prejuicios se tomaban la molestia, siempre podrían dis-

[26] Gassendi, *Fifth Objections*, en Descartes, *Philos. Works*, II, p. 152; y Descartes, *Oeuvres*, A.-T. VII, pp. 278-279.

[27] Cf. los argumentos de San Francisco de Sales contra los Reformadores, citados en el cap. IV.

[28] Descartes, *The Authour's Reply to the Fifth Set of Objections*, en *Philos. Works*, II, p. 214, y *Oeuvres*, A.-T., VII, p. 361.

tinguir por sí mismas lo que sólo *pensaban* que percibían clara y distintamente, de lo que, en realidad, *sí* percibían.[29] Aquellos infortunados que no perciben nada clara y distintamente tendrían que seguir siendo escépticos hasta alcanzar esta experiencia. Pero, una vez que lo logren, sus dudas se evaporarán por completo "pues por el simple hecho de haber percibido algo claramente podrán dejar de dudar y de ser escépticos".[30]

Todo esto no responde al problema sino que, como la solución de los calvinistas, no es más que una reiteración de la idea de que la certidumbre subjetiva es verdadera, y todo el que la experimente creerá esto. Tan sólo reafirma el argumento de Descartes de que hay algo en la claridad y distinción de una idea o proposición que impone un asentimiento completo, y el hombre sabe inmediatamente cuándo se encuentra ante este tipo de situación. La compulsión natural y abrumadora de asentir a las ideas claras y distintas se convierte en garantía última de su verdad.[31] Al hacer de esto la garantía de la verdad, Descartes parece estar subrayando aún más la experiencia subjetiva y psicológica como base de la certidumbre, y no algunos rasgos objetivos de las ideas o de aquello a lo que puedan referirse. Mientras el argumento en pro del criterio de claridad y distinción está fundado básicamente en la conciencia intuitiva y la experiencia de hallarse ante algo de que no podemos dudar, entonces puede aplicarse la objeción de Gassendi y el ataque de los contrarreformadores, que arrojan dudas sobre el fundamento de la filosofía cartesiana. Puede cuestionarse cada principio central intro-

[29] *Ibid., Philos. Works,* II, p. 226, y *Oeuvres,* A.-T., VII, p. 379. Craig Brush piensa que Descartes puede escapar de la devastación mediante esta objeción. Véase su obra *Montaigne and Bayle,* p. 171-n. 1.

[30] Descartes, *Seventh Set of Objections,* en *Philos. Works,* II, p. 279, y *Oeuvres,* A.-T., VII, p. 477.

[31] Descartes, *Principles,* Parte I, sec. 43, en *Oeuvres,* A.-T. IX, B, p. 43. "Por naturaleza estamos tan dispuestos a dar nuestro asentimiento a las cosas que percibimos claramente, que no podemos dudar de su verdad." Véase también Benedictus de Spinoza, *The Principles of Descartes Philosophy* (La Salle, III, 1943), Parte I, prop. XIV, p. 46; y Descartes, *Reponses de l'avtevr avx Secondes objections,* en *Oeuvres,* A.-T. IX, A, pp. 113-114.

ducido por Descartes como claro y distinto: ¿Es realmente cierto, o simplemente Descartes piensa que es cierto?

Para fortificar su posición, Descartes pasó de la seguridad subjetiva del individuo en la norma a hacer de Dios el juez, que podía confirmar y garantizar la regla de verdad, y las verdades medidas por la regla. Pero tanto Mersenne como Gassendi plantearon devastadoras objeciones a la maniobra filosófica que transformaba esta seguridad subjetiva personal de certidumbre en verdad objetiva, objeciones a las que sólo podía responderse concediendo que en un sentido fundamental, el sistema cartesiano no había superado ni podía superar la *crise pyrrhonniene.* De manera similar, los críticos escépticos emplearon el llamado círculo de Arnauld para mostrar que la garantía objetiva de la Nueva Filosofía seguía expuesta a cuestionamiento.

Mersenne planteó la pregunta de si era seguro que Dios no puede mentir o engañar, e indicó que, en opinión de algunos teólogos del pasado, Dios ya lo había hecho. Aun si Dios no era un engañador, quizás nosotros nos engañábamos a nosotros mismos en las mejores condiciones, ya que somos falibles. Pues, *¿qué evidencia hay de que no os engañáis y no podéis engañaros en aquellas materias de que tenéis un conocimiento claro y distinto?;*[32] como otros lo habían indicado, hay personas que han sido engañadas acerca de cuestiones que pensaban *percibir tan claramente como el sol.* A menos que pueda mostrarse que el principio de claridad y distinción es realmente claro y distinto y cierto, de modo que no podamos ser engañados o engañarnos a nosotros mismos aplicándolo, *no podemos establecer que hay una posibilidad de certidumbre hasta cierto grado relacionada con vuestros pensamientos o con los pensamientos de la especie humana.*[33]

Como réplica a este rechazo tanto del criterio como de su garantía de la probidad de Dios, Descartes trató la objeción como ataque básico a la posibilidad misma de que

[32] Mersenne, *Secondes Objections,* en Descartes, *Oeuvres,* A.-T. IX, A, pp. 99-100.
[33] *Ibid.,* p. 100.

alcanzásemos el conocimiento verdadero. Quizá las verdades que aceptamos *porque* son claras y distintas no sean ciertas. Pero nuestras concepciones claras y distintas no pueden ser engañosas porque Dios es perfecto, y no puede ser un engañador (lo cual sabemos por nuestra clara y distinta idea de Dios). Una vez convencidos de la existencia de Dios, las extremas dudas y problemas planteados en la Meditación Primera deben desaparecer pues, según Descartes, ha encontrado "la que me parece [¡una buena actitud escéptica!] la única base en que puede descansar la certidumbre humana".[34] La explicación de lo que es este fundamento de toda certidumbre resulta, realmente, de lo más revelador.

> Para empezar, directamente pensamos que percibimos correctamente algo, y espontáneamente nos persuadimos de que esto es cierto. Además, si esta convicción es tan poderosa que no tenemos razones de dudas concernientes a la verdad de la que nos hemos persuadido, no queda nada más que averiguar; tenemos aquí toda la certidumbre que razonablemente pueda desearse. ¿Qué nos importa, si por casualidad alguien finge que eso, la verdad de la que estamos tan firmemente persuadidos, parece ser falsa a Dios o a un ángel y por tanto, absolutamente hablando, es falsa? ¿Qué oídos debemos prestar a aquella falsedad absoluta, cuando nosotros de ninguna manera creemos que existe y ni aun sospechamos de su existencia? Hemos adoptado una convicción tan fuerte que nada puede removerla, y esta persuasión es, claramente, lo mismo que una certidumbre perfecta.[35]

En el planteamiento mismo del argumento, Descartes había reconocido que existe un tipo de problema escéptico respecto a la índole de certidumbre que podemos alcanzar. Este problema, lo deseara Descartes o no, permite la construcción de un posible estado de cosas en que puede ser falso todo nuestro conocimiento más seguro. Si

[34] Descartes, *Reponses de l'avtevr avx Secondes Objections*, en *Oeuvres*, A.-T. IX, A, p. 113. Descartes observa aquí que "percibo que aún estáis enredado en las dificultades que yo planteé en la Meditación Primera, y que, creí haber suprimido en las siguientes Meditaciones con suficiente cuidado".

[35] *Ibid.*, pp. 113-114.

es posible que las verdades de que estamos más persuadidos sean falsas de acuerdo con alguna norma absoluta, entonces, ¿podemos estar jamás seguros de que aquello que subjetivamente hemos de aceptar como cierto es objetiva o absolutamente cierto? Aquí, Descartes introduce esta posibilidad escéptica, y a la vez reconoce que no hay manera de eliminarla. Todo lo que tenemos es "una convicción tan fuerte" que la duda es imposible para nosotros, y esto es lo que constituye nuestra certidumbre. Pero mientras sea posible que tal creencia, persuasión o convicción no corresponda con las verdades divinamente ordenadas o conocidas, todo lo que sabemos o creemos podrá ser falso. Al comienzo de su conquista del escepticismo, Descartes había insistido en que debíamos rechazar cualesquiera proposiciones si teníamos alguna razón para dudar. Aquí se presenta una razón monumental para dudar; a saber, que hasta donde podemos decir, a pesar de todas las seguridades que poseamos o sintamos subjetivamente, todo lo que sabemos o creemos puede ser falso "absolutamente hablando". La norma absoluta, la que emplean Dios o un ángel puede dar resultados diametralmente opuestos a los de nuestra norma de claridad y distinción. Así, Descartes, involuntariamente, ha permitido que se introduzca una cuña que separa nuestras verdades conocidas subjetivamente, garantizadas por nuestra fe natural, o convicción completa, de las verdades objetivas del mundo de Dios. Ya no podemos tener ninguna garantía de que los dos tipos de verdad se corresponden.

Habiendo desarrollado este escepticismo completo dentro de su sistema, Descartes arguye, en su réplica a Mersenne, que esto no es de importancia, pues tenemos toda la seguridad que los hombres razonables pueden desear. Nuestra certidumbre subjetiva basta, porque es, en realidad, todo lo que jamás tendremos. No podemos saber si nuestras verdades son verdaderas o falsas "absolutamente hablando"; y como no podemos saberlo y no creemos en la posibilidad de que lo que sabemos pueda ser falso, podemos olvidarnos de ello y quedar satisfechos con nuestras verdades, cuya certidumbre está asegurada por

nuestra completa convicción o fe en ellas, y por nuestra incapacidad psicológica para dudar de ellas.

Descartes había comenzado su conquista del pirronismo insistiendo en que todo aquello que en el menor grado sea dudoso puede ser tratado como si fuese falso, y debe ser completamente rechazado. Pero después de este asombroso principio, terminó diciendo que hemos de aceptar lo que nos vemos obligados a creer como verdadero y cierto, aunque pueda ser realmente falso. Quizá por haber comprendido cuán bajo había caído, desde las alturas empíreas del verdadero conocimiento en su concesión a su amigo Mersenne, Descartes trató, en los comentarios siguientes, de recobrar su elevada posición, pero sólo logró reforzar el fundamental problema escéptico que había sido revelado en su sistema. Trató de argüir que la certidumbre completa podía encontrarse en las percepciones claras del intelecto, como el *cogito*. Aseveró que en cuanto tratáramos de dudar de ellas, encontraríamos que habíamos de creer que eran ciertas. Esta situación sólo surge con respecto a las ideas claras y distintas del intelecto. (Por consiguiente, la gente que está segura de toda clase de otras cosas, completamente segura, no importa, pues no está basando su seguridad en el fundamento de toda certidumbre.) Mas, a pesar de lo que Descartes diga, esto sólo muestra, en el mejor de los casos, que hay proposiciones de las que nosotros, con nuestras humanas facultades y limitaciones, realmente no podemos dudar. Las proposiciones pueden seguir siendo falsas según las normas de Dios. Entonces, Descartes trató de eliminar esta posibilidad asegurando, "tampoco aquí hay dificultad, aunque alguien puede fingir que la verdad le parezca falsa a Dios o a un ángel, porque la evidencia de nuestra percepción no nos permite prestar ninguna atención a semejante ficción".[36] Así pues, aun cuando podamos plantear una razón para dudar de todas nuestras percepciones claras y distintas, no podemos tomar en serio esta razón, por causa de la repercusión abrumadora de

[36] *Ibid.*, p. 114.

estas percepciones. Nuestra certidumbre subjetiva es tan grande que por nuestra constitución somos incapaces de pensar en la posibilidad de que aquello que conocemos sea objetiva o absolutamente falso. Una vez que Descartes ha planteado las cosas de esta manera, se vuelve claro que no ha podido matar al dragón escéptico porque, podamos considerarla psicológicamente o no, existe una duda incurable dentro de su sistema, que para siempre le impedirá establecer algún conocimiento cierto en el sentido de un conocimiento necesario acerca de la realidad.

Este punto se vuelve más notable en los comentarios de Descartes a las objeciones de Gassendi, cuando se enfrenta a la que llama "objeción de objeciones" que, aunque no la atribuye a Gassendi, observa que es muy similar a las críticas de Gassendi. Esta objeción consiste en que, quizá, todo nuestro conocimiento matemático, aunque claro y distinto, no se relaciona con nada fuera del espíritu y, por tanto, toda la física cartesiana puede ser imaginaria y ficticia. Descartes interpretó esto como equivalente a la sugestión general de que todo lo que podemos entender o concebir es simplemente una creación de nuestro espíritu y no tiene relación con la realidad.[37] A menos que pueda excluirse esta posibilidad, nos veremos enredados en otra forma de la *crise pyrrhoniene,* el segundo nivel de escepticismo de la Meditación Primera, ya que, aun si aceptáramos nuestras percepciones claras y distintas como verdaderas, nunca podríamos decir si eran verdaderas acerca de algo, más que nuestros pensamientos. Por tanto, nuestro propio conocimiento se reduciría a declaraciones acerca de cómo nos parecen las cosas, o qué pensamos de ellas. Pero seríamos incapaces de conocer nada del universo objetivo, de las cosas en sí mismas.

La respuesta de Descartes a la "objeción de objeciones" consiste en señalar las aterradoras consecuencias que se seguirían de tomar esto en serio. Si llegara el caso de que todo lo que jamás pudiésemos conocer fuesen los

[37] Descartes, *Lettre de Monsieur Des-Cartes à Monsieur C.L.R.* en *Oeuvres,* A.-T., IX A. pp. 211-212.

pensamientos de nuestros espíritus, que pudiésemos haber inventado, "se sigue que no existe nada que podamos comprender, concebir o imaginar, o admitir como cierto, y que hemos de cerrar la puerta a la razón, y contentarnos con ser monos o loros, y dejar de ser hombres".[38] Pues esto es, precisamente, lo que los pirrónicos afirman que tiene que ocurrir. Hemos de cerrar la puerta a la razón porque somos completamente incapaces de encontrar alguna certidumbre objetiva, algún puente entre nuestro conocimiento subjetivo, por indudable que sea, y el conocimiento del mundo real. Descartes había construido todos sus eslabones a partir del *cogito* hacia el criterio, hacia el axioma claro y distinto que nos permitía razonar a partir del contenido de una idea hasta su causa real, hasta Dios, y hasta la verdad acerca del universo. La "objeción de objeciones" indicaba que toda esta estructura racional podía no ser más que un conjunto de creencias que nos veíamos obligados a aceptar como ciertas, que nunca podríamos relacionar con algún mundo real fuera de nosotros, que no era ninguna garantía como verdad absoluta. Descartes, el supuesto conquistador del escepticismo, sólo podía contemplar su nueva e inminente *crise pyrrhonienne*, y declamar, a la manera de Casandra, cuán catastrófico sería que esta crisis no pudiera evitarse. Pero, por desastrosa que pudiera ser, Descartes no nos había dejado medios en su sistema filosófico para prevenirla. Sólo podía anunciar que él no cedería y que, para bien o para mal, justificado o no, se proponía sostenerse en su seguridad personal, completamente subjetiva. Como los calvinistas, estaba dispuesto a desafiar la condenación eterna por causa de su certidumbre subjetiva, de las verdades de las que estaba personalmente convencido (aun cuando pudiesen ser falsas o imaginarias).

Otra manera en que los adversarios escépticos atacaron el "triunfo" cartesiano, diciendo que el sistema de Descartes dejaba en duda si podríamos tener un conocimiento objetivo acerca del mundo real, consistió en embe-

[38] *Ibid.*, p. 212.

llecer el argumento llamado el "círculo de Arnauld". El problen a escéptico aquí implícito queda bien expresado en el *Diccionario* de Bayle,[39] donde éste dice de Descartes:

> Uno de los primeros principios del raciocinio, después de que él había dudado de todo, parece ser demasiado circular para poder construir sobre él con seguridad; pues él está en pro de demostrar el Ser de un Dios a partir de la Verdad de nuestras facultades, y la verdad de nuestras facultades a partir del Ser de un Dios. Más le valdría haber supuesto que nuestras facultades eran ciertas; pues siendo los instrumentos de que nos valemos en todas nuestras pruebas y deducciones, a menos que supongamos que son ciertos, nos encontramos paralizados y no podemos ir más lejos en nuestras pruebas. Así pues, el modo de suponer parece más racional que el de dudar.[40]

Arnauld había indicado la aparente circularidad de establecer el criterio de ideas claras y distintas a partir de la existencia de un Dios no engañador, y la existencia de esta Deidad a partir de nuestras claras y distintas ideas de Él.[41] La versión escéptica simplemente extiende la dificultad, afirmando que primero debemos emplear nuestras facultades para probar que Dios existe, pero que sólo habiendo establecido esta prueba podemos decir si las facultades eran fidedignas. Por tanto, tan sólo cometiendo petición de principio sobre si nuestras facultades son seguras para nosotros, podremos justificar algún día el conocimiento obtenido por ellas.[42]

[39] Esto aparece en la edición inglesa, en diez volúmenes, del *Diccionario* de Bayle, en el artículo sobre "Cartes (René Des)" que no es de Bayle. La parte aquí analizada fue tomada de la obra escéptica de Thomas Baker, *Reflections on Learning*, (4ª. edición) Londres 1708, p. 73.

[40] Bayle, *Dictionary*, edición inglesa, Londres, 1734-1740, art. "Cartes (René Des)", Rem. AA.

[41] Antoine Arnauld, *Quatriemes Objections*, en Descartes, *Oeuvres*, A.-T. IX, A. p. 166.

[42] Sobre la respuesta un tanto desconcertante de Descartes a la acusación de Arnauld, y sobre su afirmación de que en realidad no ocurre ningún círculo, véase Descartes, *Réponses de l'avtevr avx Quatriémes Objections*, en *Oeuvres*, A.-T., IX A., pp. 189-190. Gouhier ha publicado recientemente una interesante defensa de Descartes en este punto, en los *Études Philosophiques*, XI (1956), "La véracité

Los adversarios, tanto tradicionalistas como escépticos, arguyeron que, dado el punto de vista cartesiano, la duda completa, cada paso podía refutarse, de modo que el progreso del espíritu hacia Dios se convertía en una serie de pasos dudosos, cada uno más dudoso que su predecesor, hasta culminar no en una completa garantía de todo lo anterior, sino en un círculo vicioso, que viciaba toda fuerza que pudiese haber existido en el primer razonamiento. Las dudas de la Meditación Primera debilitaban las pretensiones acerca del criterio, lo que a su vez hacía dudosa la prueba de la existencia de Dios, lo que a su vez, dejaba en duda la afirmación de que Dios no es un engañador. Y si esto último no quedaba establecido como completamente cierto, entonces no podía darse la garantía final de Dios a todos los pasos o, al menos, no se la podía conocer racionalmente.

El punto decisivo que había que ganar, pero que no se podía ganar, era el primer puente a partir del *cogito,* la doctrina de las ideas claras y distintas, el criterio del que dependían todos los pasos siguientes. Arnauld, cuando llegó a escribir la *Lógica de Port-Royal,* vio que la posibilidad misma de alcanzar jamás algún conocimiento objetivo dependía de mantener este vínculo de la certidumbre subjetiva y la verdad objetiva acerca de la realidad. De otra manera, por muy seguros que estuviésemos de algo, estaríamos irremediablemente perdidos en la *crise pyrrhonienne.*

> Y este principio [*Todo lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa puede ser afirmado ciertamente de tal cosa*] no puede disputarse sin destruir toda la evidencia del conocimiento humano y establecer un ridículo pirronismo, pues sólo podemos juzgar de las cosas por las ideas que tenemos de ellas, ya que no poseemos medios de concebirlas más que hasta el punto en que están en nuestros espíritus, y en que están allí por sus ideas. Ahora bien, si los juicios que hacemos al considerar estas ideas no conciernen a las cosas en sí, sino tan sólo a nuestros pensamientos [...] es obvio que no

divine dans la Méditation V." pp. 296-310 Véase también Doney, "The Cartesian Circle".

tendríamos conocimiento de las cosas, sino tan sólo de nuestros pensamientos. Por consiguiente, no conoceríamos nada de las cosas de que estamos convencidos de conocer con toda certidumbre, sino que sólo sabremos que pensamos que son tales y tales, lo que ciertamente destruiría todas las ciencias.[43]

Pero si la conquista cartesiana del pirronismo dependía de establecer el criterio de las ideas claras y distintas, y su uso como puente de las ideas a la realidad, aquí es precisamente donde sus adversarios habían hecho retroceder a Descartes al más completo escepticismo. El problema está claramente expuesto en los comentarios de Malebranche sobre el pasaje antes citado, de la *Lógica de Port-Royal*. El gran oratoriano proclamó que esta opinión "establece entonces este ridículo pirronismo, puesto que su principio puede ser refutado, y por buena razón".[44] Puede argüirse que el principio sólo es verdadero si las cosas en realidad se conforman a nuestras ideas, pero "eso es lo que no es seguro". No tenemos manera de saber por adelantado, como los escépticos siempre lo han dicho, si nuestros pensamientos se conforman a la realidad; "así pues, no es cierto que la cosa se conforma a vuestra idea, sino tan sólo que vos pensáis así".[45] Mientras tratemos de razonar a partir de nuestras ideas y hacia las cosas, estaremos atrapados en una *crise pyrrhonienne*. Todo lo que podremos hacer será reiterar una y otra vez que creemos que son ciertas nuestras ideas de la realidad, que creemos esto por completo, pero nunca podremos asegurar más que nos parece ser el caso que lo que percibimos clara y distintamente es cierto en realidad. Si en realidad *es* así, será para siempre un misterio.

Así pues, de todas partes, los filósofos atacaron el

[43] Arnauld, *La Logique ou l'art de penser*. editado por L. Barré, París, 1859, Part. IV, cap. VI, p. 329.

[44] Nicholas Malebranche, *Reponse du Père Malebranche, Prestre de l'Oratoire, a la troisième lettre de M. Arnauld, Docteur de Sorbonne, touchant les idées & les plaisirs*, en *Receuil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld*, Tomo IV. París, 1709, p. 51.

[45] *Ibid.*, pp. 51-52. La cita está en la p. 52.

triunfo cartesiano, para convertirlo en un pirronismo, muy a su pesar. Si se tomaba en serio la Meditación Primera, argüían que nada se podría seguir de ella. Si comenzábamos con la Meditación Segunda, con el *cogito* podría socavarse todo paso adelante, y todo el bello sistema quedaría reducido simplemente a la opinión de René Descartes, que nunca podría determinar si era cierta. En cada vuelta del camino, el dragón escéptico que, supuestamente, Descartes había matado, se levantaría a atacarlo. Así como François Veron había reducido a los reformadores a un estado de desesperación escéptica, sosteniendo un libro cuyo significado no podían sondear y cuya verdad no podían establecer, así los adversarios de Descartes trataron de reducir al padre de la Moderna Filosofía a un hombre que, en el mejor de los casos, tan sólo tenía conocimiento y experiencia del *cogito;* pero nunca podría descubrir lo que esto significaba, o por qué era cierto, o qué otra cosa era cierta. Todo camino que siguiera hacia o desde el *cogito* conducía directamente al más completo pirronismo.

Descartes trató de contraatacar, insistiendo, por una parte, en que los principios que le habían llevado al verdadero conocimiento no podían cuestionarse y, por otra, en que no podían tomarse en serio las dudas de la Meditación Primera. Pero sus adversarios mostraron una y otra vez que las dificultades escépticas normales podían plantearse contra las realizaciones constructivas de Descartes, y que empleando el método de la duda cartesiana, se podía desafiar todo lo que había surgido después del *cogito.* O bien Descartes había tomado demasiado en serio a los escépticos, o no los había tomado lo bastante en serio. O bien se había unido, sin darse cuenta, a sus filas, o bien no había establecido su filosofía sobre un fundamento tan sólido que no pudiese ser quebrantado por alguno de los gambitos habituales del arsenal de Sexto Empírico.

Descartes protestó, alegando que su fase escéptica sólo era fingida, que nunca había tenido las dudas de la Meditación Primera, y que ninguna persona seria, atenta y sin prejuicios podía tenerlas, mientras tuviese conciencia de

algunas ideas claras y distintas.[46] Las dudas, dijo, estaban allí por su efecto terapéutico y dramático, para hacer que el lector viera la debilidad de lo que creía hoy, y luego la fuerza de los principios de Descartes. No tenía ninguna intención de inculcar el escepticismo, pero estaba imitando la enfermedad para mostrar con mayor energía cuál era su cura.[47] El hecho mismo de que hubiese llegado a conclusiones positivas mostraba que no consideraba todo como dudoso.[48]

Pero la insistencia de Descartes en sus nobles intenciones y logros no resuelve el problema. Aparezca por lo que aparezca la Meditación Primera, si se la toma en serio lleva el avance del pirronismo hasta tal punto que no es posible responderle. No sólo han quedado eliminados los procedimientos dudosos, sino también todos los procedimientos posibles. Como sabiamente observó Hume un siglo después,

> Existe una especie de escepticismo, *antecedente* a todo estudio y toda filosofía, muy inculcado por Descartes y por otros, como preservativo soberano contra el error y el juicio precipitado. Recomienda una duda universal, no sólo de todas nuestras anteriores opiniones y principios, sino también de nuestras facultades mismas, de cuya veracidad, según dicen, hemos de asegurarnos por una cadena de razonamientos, deducidos de algún principio original que no puede ser falaz ni engañoso. Pero no hay tal principio original que tenga una prerrogativa por encima de los demás, que sea evidente y persuasivo; o si lo hubiere no podríamos ir un paso más allá más que por el empleo de esas mismas facultades de las que,

[46] Descartes, *Seventh Set of Objections*, en *Philos. Works*, II, p. 279, *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 476-477; y *Entretien avec Burman*, pp. 4-5.

[47] Descartes, *Troisième Objections faites par vn celebre Philosophe Anglois, avec les résponses de l'auteur*, en *Oeuvres*, A.-T., IX A, pp. 133-134. *Seventh Set of Objections*, en *Philos. Works*, II, p. 277 y *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 473-474; *Letter to Dinet*, en *Philos. Works*, II, p. 355. y *Oeuvres*, A.-T., VII, pp. 573-574. y *Notes Directed against a certain Programme published in Belgium*, en *Philos. Works*, I, p. 448. y *Oeuvres*, A.-T., VIII B, p. 367; y Johann Clauberg, *Opera Omnia Philosophica*, Amsterdam, 1691, pp. 131 *ss.* Véase también Gouhier, "Duote méthodique ou négation méthodique?", pp. 157-162.

[48] Descartes, *Seventh Set of Objections*, en *Philos. Works*, II, p. 333, y *Oeuvres*, A.-T., VII, p. 546.

supuestamente, debemos desconfiar. Por tanto, la duda cartesiana, si fuese posible alcanzara a alguna criatura humana (como claramente no es el caso) sería absolutamente incurable; y ningún razonamiento podría llevarnos nunca a un estado de seguridad y convicción acerca de nada.[49]

Posiblemente por estar cansado de explicar por qué había planteado las dudas que planteó, Descartes, en una carta a la princesa Isabel, observó que aun cuando creía que era necesario pasar por todo aquello una vez en la vida, no había que quedarse en tales cuestiones todo el tiempo.[50]

Así pues, a Descartes le quedó sólo esta alternativa: o bien había propuesto un método para descubrir la certidumbre absoluta, método que conquistaría al escepticismo tomándolo en serio, o sólo era un dogmático más que se negaba a cuestionar sus principios y no podía establecerlos. En el primer caso, le gustara o no, era arrojado a una *crise pyrrhonienne,* y no podía escapar, en realidad, del escepticismo que su método había engrendrado. En el segundo, nunca había comenzado siquiera a responder al pirronismo, porque, como tantos de sus contemporáneos, no había visto que cada dogma que aceptaba estaba abierto a toda pregunta, a menos que pudiese dar evidencia de él. Todo lo que Descartes podía hacer, a la postre, era apelar al hecho de que no podía dudar de sus dogmas; por tanto, se veía obligado a creer que eran ciertos y, más adelante, tendría que insistir en que eran ciertos. En este punto, el escéptico Sorbière negó toda conexión entre las glorias del *nouveaux Pyrrhonisme* y el dogmatismo de René Descartes, supuestamente construido contra el escepticismo.

No basta, como lo sabéis bien, *Monsieur,* para merecer el modesto nombre de escéptico o de académico, que alguien haya dudado una sola vez en su vida, ni que haya supuesto ese terrible tumulto de opiniones, del que ha afirmado que se

[49] Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding,* editado por Selby-Bigge, Sec. XII, pp. 149-150.

[50] Descartes, carta a Elisabeth, 28 de junio de 1643, en *Oeuvres,* A.-T., III, p. 69.

salvó mediante una purga universal y mediante un derrocamiento total de todas nuestras ideas, que es completamente imposible, o del que sería muy difícil que la razón humana se recobrara. No es necesario hacer tanto para ser considerado escéptico, pero ello debe hacerse de manera más seria y constante. La *Epojé* debe tomarse en pequeñas dosis, y debe emplearse para la salud del espíritu, como remedio dulce y benigno que nos salva de opiniones mal dirigidas, y no como veneno que lo erradica todo, hasta los primeros principios de nuestro raciocinio.[51]

En el esfuerzo y el fracaso de Descartes tratando de resolver la *crise pyrrhonienne* se encuentra una de las cuestiones decisivas del pensamiento moderno. La controversia de la Reforma había abierto una caja de Pandora, al buscar el fundamento del conocimiento cierto. El resurgimiento del escepticismo griego, el redescubrimiento de Sexto Empírico, habían chocado con la búsqueda de la certidumbre. Y cada bando podía valerse de las armas pirrónicas para socavar la base racional de las aseveraciones del otro. Cada bando podía obligar al otro a apoyar su argumento en una creencia o causa injustificable, de la que sólo podía decir que creía que tenía razón, pero no podía probarlo. La extensión de este problema, de la religión a la filosofía, produjo el esfuerzo heroico de Descartes. Los *nouveaux Pyrrhoniens,* así como Descartes, mostraron que las afirmaciones básicas de la filosofía aristotélica estaban sujetas a la duda, pero los escépticos y los escolásticos mostraron que también podían plantearse dudas acerca del cartesianismo. Tanto la filosofía tradicional como el nuevo sistema se basaban, a la postre, en un conjunto indefendible de suposiciones, aceptadas sólo por fe.

Descartes, contemplando el progreso del pirronismo, pudo ver que sus contemporáneos no habían matado al dragón liberado de los textos de Sexto Empírico, porque habían subestimado la fuerza del monstruo. La única ma-

[51] Samuel Sorbière, *Lettre et Discours de M. Sorbière sur diverses matières curieuses,* París, 1660, pp. 690-691.

nera de matar al dragón sería poder descubrir una verdad tan indudable que ningún pirronismo, humano o diabólico, pudiese quebrantarla. Así, el *cogito* mató al monstruo, y triunfó sobre toda duda. Pero, ¿se podía encontrar una garantía del *cogito* y de las consecuencias desarrolladas a partir de él? Ambos podían ser indudables, pero, ¿eran así porque *yo* lo pienso así, o porque lo son? en el primer caso, como después lo indicó Malebranche, nos encontramos de regreso al pirronismo. En el segundo caso, estamos de vuelta en un dogmatismo indemostrable. Todo el esfuerzo de Descartes por sustanciar la segunda alternativa, o bien abandonaba el triunfo sobre el escepticismo negando la fuerza de las dudas originales, o anunciaba el fracaso, al no poder mostrar que el *cogito* era más que subjetivamente cierto (como en sus respuestas a Mersenne y Gassendi), concediendo así que su sistema no era sino otro conjunto más de premisas, reglas y conclusiones indemostradas o indemostrables. También los puentes de la certidumbre subjetiva a la verdad objetiva resultaron sólo subjetivamente ciertos.

La victoria de la Meditación Segunda requería el hiperpirronismo de la primera. Pero entonces, esto hace imposible el triunfo. Sin embargo, el abandono de las dudas iniciales transforma a Descartes de conquistador del escepticismo en otro dogmático más, que será destruido por los escépticos de la segunda mitad del siglo XVII: Huet, Foucher, Bayle y Glanvill. Descartes no pudo sostener su plena percatación del problema planteado por el *nouveau Pyrrhonisme* y a la vez su solución. Mientras pudo ver cuán devastadoras eran las dificultades planteadas por Sexto y sus discípulos modernos, los problemas de lo fidedigno de nuestra información y nuestras facultades, de la realidad de nuestro conocimiento, y del criterio, se aisló de cualquier otra solución aparte de la verdad cierta, *cogito ergo sum*. Pero en cuanto perdió su visión escéptica de la Meditación Primera (si en realidad lo hizo), entonces su realización pudo ser socavada por los argumentos de los *nouveaux pyrrhoniens* y por sí mismo.

Después de Descartes, la filosofía moderna ha tratado

de enfrentarse a la *crise pyrrhonienne*. Si alguien trataba de olvidarla, dejaría todas sus suposiciones básicas y todas sus conclusiones abiertas a la duda, para que las atacaran algunos nuevos pirrónicos. Vivir con la crisis significaba aceptar que en un sentido fundamental, nuestras creencias básicas no tienen fundamento y deben ser aceptadas por fe, ya sea animal, religiosa o ciega. Podemos observar e insistir en que aun con el más completo escepticismo, contamos con una certidumbre que nos capacita a obtener un tipo de conocimiento y de entendimiento.

Pascal subrayó esta situación, atrapado entre un pirronismo total que no podemos evitar, y una naturaleza que, no obstante, nos obliga a creer.[52] Hasta el más escéptico de todos los pirrónicos, el gran Pierre Bayle, reconoció, "yo sé demasiado para ser pirrónico, y sé demasiado poco para ser dogmático".[53] Una vía importante para resolver esto en los siglos XVII y XVIII fue el desarrollo del "escepticismo mitigado". Esta solución, formulada en embrión por Castalión y Chillingworth, y con detalle por Mersenne y Gassendi, sería desarrollada más aún por los escépticos Foucher, Glanvill y, finalmente David Hume. Mostrarían una vía por la cual el pirronismo teórico podía reconciliarse con nuestros medios prácticos para determinar verdades adecuadas a los propósitos humanos. Otros podían retroceder, horrorizados, ante el rápido progreso del pirronismo,[54] y discutir cultamente acerca de la fuente de esta monstruosidad, sobre si Job, Salomón o el Diablo la habían engendrado.[55] Pero el pirronismo seguiría siendo un fantasma que recorría la filosofía europea

[52] Pascal, *Pensées*, Brunschvicg ed., núms. 374, 387, 395, 432 y 434.

[53] Citado en Christoph, Matt. Pfaff. *Dissertationes Anti-Baelius*, Tubinga, 1719, I, pp. 3n-4n.

[54] Véase, por ejemplo, la crítica del *Scepticismus debellatus*, de Villemandy, en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, feb, 1697, pp. 240-250, esp. pp. 241-242.

[55] Cf. Gabriel Wedderkoff. *Dessertationes duae quarum prior de Scepticismo profano et sacro praecipue remonstrantium ... posterior de Atheismo praeprimis Socinianorum*, Argentorati, 1665, p. 3. Joh. Valent Butzer, *Q.D.B.V. de Scepticorum Praecipuis Hypothesibus*, Kiloniens, 1706, p. 4 ("El primer autor del escepticismo es el demonio"), y Efrain Chambers, *Cyclopaedia*, Vol. II, Londres, 1743, art. "Scepticism".

mientras los filósofos luchaban por encontrar una manera de superar por completo la duda teórica, o por descubrir cómo aceptarla sin destruir toda certidumbre humana.[56]

[56] Para una breve revisión del curso del escepticismo desde la época de Descartes hasta Bayle, véase Popkin. "The High Road to Pyrrhonism" en *American Philosophical Quarterly*, II, 1965, pp. 1-15.

XI. ISAAC LA PEYRÈRE Y LOS COMIENZOS DEL ESCEPTICISMO RELIGIOSO

PARA SEGUIR delineando el drama de la epistomológica *crise pyrrhonienne,* hemos de observar la batalla que estalló entre los últimos cartesianos y los últimos escépticos, especialmente Simon Foucher, Pierre Daniel Huey y Pierre Bayle. También podríamos seguir los temas escépticos conforme entraron en la filosofía inglesa por la vía de Hobbes, Boyle y Locke, el escepticismo maduro de Glanvill, y luego los esfuerzos heroicos de Berkeley por refutar el escepticismo, y el desplome de sus esfuerzos en el pirronismo de Hume.

Todo esto ha sido estudiado, al menos en parte, por mí mismo y por otros. Otro escepticismo igualmente significativo, que brota de algunas de las mismas raíces y que forma un aspecto crítico del pensamiento moderno, desde la Ilustración, es el escepticismo religioso: las dudas concernientes a la verdad de los elementos básicos de la tradición judeo-cristiana.

Ya hemos visto que desde la época en que por primera vez se levantó una oposición al escepticismo epistemológico de la variedad Sexto-Montaigne-Charron, se dijo que dudas de carácter tan fundamental conducirían a las dudas acerca de la religión. Se acusó de ateos a los escépticos, aun cuando nadie pudo mostrar una doctrina religiosa ortodoxa o creencia que los escépticos negaran. El ruidoso ataque de Garasse simplemente produjo la más enérgica defensa del pirronismo cristiano, obra del dirigente jansenista Saint-Cyran.[1]

El problema crítico provendría de otra fuente, la aplicación del método "cartesiano" científico a la propia Biblia, originalmente con fines religiosos especiales. La persona a quien se acredita haber comenzado la moderna

[1] Véase las obras de Garasse, discutidas en el cap. VI, pp. 114-116; y la respuesta de Jean Duvergier du Hauranne's (Saint-Cyran), pp. 116-118.

crítica bíblica (y escéptica) es Isaac La Peyrère (1596?-1676). La Peyrère llegó a París en 1640, y fue secretario del Príncipe de Condé; conoció a los más destacados pensadores de la época, incluso los *nouveaux Pyrrhoniens*. Tuvo estrechas relaciones con Mersenne, Grocio, Gassendi, La Mothe Le Vayer, Patin, Boulliard y Hobbes, así como con destacadas figuras de los Países Bajos, como Claude Saumaise, de Leyden y Ole Worm y Thomas Bangius, de Dinamarca.[2]

En los libros se describe frecuentemente a La Peyrère como ateo.[3] Paul Kristeller y yo hemos tratado de mostrar que el término "ateo" a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII se emplea peyorativamente, y realmente no describe la posición de nadie si los "ateos", supuestamente, negaban la existencia de Dios y la visión judeocristiana de la naturaleza y el destino del hombre. Los críticos hicieron distintas interpretaciones y plantearon diversas dudas acerca de ciertos aspectos de la verdad de la historia religiosa en general. Pero el ateísmo como negación de la existencia de un Dios activo en la historia y como negación del relato bíblico como cuadro verdadero de cómo empezó la historia y de sus progresos, es una idea de mediados del siglo XVII que se desarrolla a partir de las herejías de La Peyrère y de su escepticismo aplicado a los materiales religiosos.[4]

La Peyrère parece haber estado lejos de ser ateo

[2] El cuadro más detallado de la vida de La Peyrère aparece en Jean-Paul Oddos, *Recherches sur la vie et l'oeuvre d'Isaac La Peyrère* (1596?-1676), Thése de 3 ème Cycle, Grenoble, 1974; véase también Pintard, *Le Libertinage érudite,* pp. 355-361, 379, 399, 420-424, y 430, y R. H. Popkin. "The Marrano Theology of Isaac La Peyrère" en *Studi Internazionali di Filosofia,* V. 1973, pp. 97-126.

[3] Más temprano en su carrera, en 1626, fue acusado de ateísmo e impiedad, pero fue absuelto por el Sínodo Reformado Francés. No hay informes acerca de la acusación. Cf. Bibliothèque Nationale Ms. Fonds. Français 15827, fols. 149 y 162. Véase la interpretación de Don Cameron Allen, *The Legend of Noah,* Urbana 1963, pp. 86-90, y 130-137, David R. Mckee."Isaac de la Peyrère, a Precursor of the eighteenth Century Critical Deists", en *Publications of the Modern Languages Association,* LIX, 1944, pp. 456-485; y Pintard, *LeLibertinage érudit,* páginas citadas en la nota 2.

[4] Paul Oskar Kristeller, "The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought", en *Journal of the History of Philosophy,* VI, 1968.

cuando desarrolló esta visión. Procedía de una familia calvinista de Burdeos, y en sus años mozos tuvo dificultades con el sínodo calvinista. Los documentos son demasiado vagos para saber qué doctrina, supuestamente, sostuvo. Fue acusado de ateísmo y de impiedad, pero en 1626 fue absuelto, con el enérgico apoyo de sesenta pastores. Para 1640 y 1641 ya había escrito sus dos grandes obras, *Du Rappel des Juifs* y *Prae-Adamitae*.[5] Tomando en consideración las obras en general, además de la correspondencia relacionada y los manuscritos inéditos, creo que hemos de llegar a la conclusión de que La Peyrère sostuvo una teología mesiánica insólita, pero no que fuera ateo. Ciertamente no creía en algunas de las doctrinas claves del judaísmo o el cristianismo, pero era un místico creyente en su propia teología[6] (derivada en parte de Guillaume Postel).[7]

Entre las muchas tesis heréticas de La Peyrère (más adelante, abjuró de más de cien) se hallaban sus afirmaciones de que Moisés no escribió el Pentateuco, que no poseemos ningún texto preciso de la Biblia, que hubo hombres antes de Adán, que la Biblia sólo es la historia de los judíos y no la historia de toda la humanidad, que el Diluvio sólo fue un acontecimiento local de Palestina, que el mundo podía seguir durante un periodo de tiempo indefinido, que la única historia significativa es la de los judíos, que la historia de los judíos comenzó con Adán, y que la historia judía se divide en tres grandes periodos: *a)* la elección de los judíos, que cubre el periodo desde Adán hasta Cristo, *b)* el rechazo de los judíos, que cubre el periodo desde Cristo hasta mediados del siglo VII, y *c)* el llamado a los judíos que estaba a punto de ocurrir;

[5] Una carta de Gabriel Naudé al cardenal Barberini en 1641. Bibl. Vat. Barberini, Latin 6471, fol. 22 v, indicó que el *Prae-Adamitae* ya había sido completado, y como el cardenal Richelieu lo había prohibido, la gente estaba tratando de obtener ejemplares de él.

[6] Cf. Popkin, "The Marrano Theology of Isaac La Peyrère".

[7] La deuda de La Peyrère a Postel y la similitud de su mensaje universalista serán estudiados en un volumen que está siendo preparado por la Profa. Marion Daniels Kuntz y por mí mismo.

que el Mesías esperado por los judíos estaba a punto de aparecer y, por último, que todo el mundo se salvará, haya creído lo que haya creído.

No se conoce el orden en que La Peyrère estableció su teología, pero al parecer la teoría preadamita y la teoría de los orígenes poligénicos de la humanidad fueron tempranos ingredientes. La Peyrère ya tenía completo su "sistema de teología basado en la suposición de que hubo hombres antes de Adán" cuando llegó a ser miembro activo de los *libertins érudits*, en 1640 y 1641. Se valió de testimonios científicos e históricos obtenidos de otros para apoyar su argumento.[8] Fue esto lo que desencadenó un verdadero escepticismo acerca del conocimiento religioso.

Antes de concentrarnos en los esfuerzos de La Peyrère, que desembocaron en Spinoza y en la moderna crítica bíblica, deseo esbozar brevemente la que creo que fue su verdadera teología. El punto clave de su visión teológica es la centralidad de la historia judía en el mundo. La teoría preadamita que, como veremos, fue elaborada en los términos del texto bíblico, de documentos históricos paganos y de datos antropológicos de su época, tiende básicamente a separar a los preadamitas (que los abarcan a todos, salvo a los judíos) de los judíos. El mundo preadamita era un mundo hobbesiano –maligno, brutal y limitado–, en que no ocurría nada importante. Cuando Dios creó al primer judío comenzó la Historia Divina. Y aunque sólo los judíos actuaban aquí, el resto de la humanidad participaba en esto por "imputación mística". En la

[8] Al parecer, La Peyrère se preocupó por saber si la mujer de Caín había sido descendiente de Adán y Eva. Véase su "Proeme" a *A Theological System upon the Presupposition that Men were before Adam*, (la segunda parte de *Men before Adam*). (n.p. 1656), y *Prae Adamitae* (n. p., Amsterdam 1655).

Al desarrollar su argumento, especialmente en el Libro III, La Peyrère citó materiales que obtuvo de Boulliard, Gassendi, La Mothe Le Vayer, y especialmente de Julius Scalliger y Claude Saumaise. Acerca de sus fuentes antiguas y modernas, véase Popkin, "The Development of Religious Scepticism and Influence of Isaac La Peyrere's Pre-Adamism and Bible Criticism" en *Classical Influences on European Culture, AD 1500-1700*, Cambridge, 1976; y Anthony Grafton, "Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline", en *History and Theory*, XIV, 1975, esp. pp. 176-177 y nota 83.

primera etapa de la historia judía –la elección de los judíos, desde Adán hasta Cristo– la Biblia sólo está hablando, estrictamente, de hechos de los judíos. Por tanto, el Diluvio sólo ocurrió en Palestina. El sol sólo se detuvo donde estaba Josué, etcétera.

En la segunda etapa de la historia judía, los judíos fueron rechazados. Desde Jesucristo hasta la actualidad, los judíos ya no son los portadores de la historia divina. Se han entroncado gentiles en el árbol judío.[9] Y ahora, por fin, los judíos serán llamados. Se volverán judíos cristianos, reconstruirán Palestina, que será la corte del Mesías judío, el cual gobernará al mundo junto con el rey de Francia.[10]

En este breve esbozo de la teología de La Peyrère podemos discernir cómo surgieron sus mayores herejías. En primer lugar, dado que otros que leían la Biblia no la veían como la veía La Peyrère, tuvo que negar que fuera obra mosaica, así como imputar la precisión del texto. (Éste no es el orden en que desarrolló sus puntos.) ¿Cómo sabemos que Moisés es el autor del Pentateuco? "Así se nos dice, pero no lo creen todos. Estas Razones me hicieron creer que aquellos Cinco Libros no son los Originales, sino que fueron copiados por otros."[11] El testimonio de La Peyrère, base de la moderna crítica bíblica, había de señalar los conflictos y repeticiones del texto, especialmente la sección que supuestamente fue escrita por Moisés acerca de la muerte de Moisés. Concluyó La Peyrère: "No he de molestar mucho más al lector para probar una cosa que en sí es bastante evidente: que los primeros Cinco Libros de la Biblia no fueron escritos por Moisés, como se creyó. Tampoco debe asombrarse nadie por esto, cuando lea muchas cosas confusas y desordenadas, defi-

[9] Esta teoría judeo-céntrica se desarrolla principalmente en los Libros IV y V del *Prae-Adamitae*.

[10] Esta es la tesis central de *Du Rappel des Juifs*, París, 1643. Queda resumida al final del Libro V del *Prae-Admitae*.

[11] La Peyrère, *Men before Adam*, Libro III, cap. I, pp. 204-205. Como existen variadas impresiones del *Prae-Adamitae*, sería inútil dar las referencias del original. Se le puede encontrar fácilmente, ya que el orden de los capítulos es el mismo en la traducción inglesa que en el original latino.

cientes y oscuras, muchas cosas omitidas y mal colocadas, si considera que sólo son un montón de copias confusamente sacadas."[12]

Por lo general, se da crédito a Thomas Hobbes, en el *Leviatán,* por haber sido el primero en negar que el Pentateuco hubiese sido escrito por Moisés. La fecha del texto de Hobbes es 1651, diez años después de que La Peyrère había escrito su obra, y Hobbes es mucho más cauteloso, pues dice: "Pero aunque Moisés no compiló estos libros por completo, y en la forma en que los tenemos, sin embargo sí escribió todo lo que se dice que escribió allí."[13]

La importancia de cuestionar que Moisés fuese el autor de la Biblia para el judeo-cristianismo es enorme, si se le toma en serio. En primer lugar, la garantía última de la información revelada es que procede de Moisés, quien la recibió del propio Dios. Si se rompe el eslabón con Moisés, de allí puede seguirse un grave escepticismo respecto al conocimiento religioso. Si Moisés no es el autor bíblico, entonces, ¿quién fue, y qué autoridad tiene para garantizarnos la veracidad de lo que dice?

El desafío a la autenticidad del texto bíblico tiene similares resultados escépticos. Si alguien duda de la autenticidad de un pasaje, ¿mediante qué norma justifica la aceptación de cualquier otro pasaje? La Peyrère aseveró que la Biblia era imprecisa al afirmar que Adán había sido el primer hombre, imprecisa al afirmar que todos los seres humanos que hoy había en la tierra eran descendientes de los siete supervivientes del Diluvio de Noé. La Peyrère basó su cargo de inautenticidad en testimonios internos de la Biblia, acerca de gentes que no descienden de Adán, como Lilith y la mujer de Caín; en el testimonio de la historia pagana en relación con la historia bíblica y, finalmente, en los descubrimientos de pueblos y culturas de todo el mundo, efectuados en los siglos XVI y XVII, que parecían no tener alguna relación con el mundo bíblico.[14]

[12] *Ibid.*, Libro III, cap. I, p. 208.

[13] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Part. III, cap. XXXIII, p. 369 en la edición de Molesworth de *English Works of Thomas Hobbes,* Londres, 1839, Vol. III.

[14] Véanse los libros I-IV del *Prae-Adamitae.*

Esta clase de inconsecuencia interna ya era conocida mucho antes de La Peyrère, incluso el hecho de que Moisés no podía haber escrito acerca de su propia muerte. (El descubrimiento por lo general se le atribuye al rabino Ibn Ezra, del siglo XII.) En 1632, el maestro de Spinoza, el rabino Menasseh ben Israel, publicó el primer volumen de una obra, *El Conciliador,* en que presentó varios pasajes supuestamente contradictorios de la Escritura, y ofreció toda suerte de vías por las cuales podían reconciliarse los pasajes sin plantear dudas acerca de la propia Biblia.[15] Lo que Menasseh estaba haciendo era típico de la tradición rabínica así como de la tradición de los Padres de la Iglesia. Es obvio que La Peyrère no deseaba una vía para armonizar la Escritura con sus datos. Antes bien, trataba de plantear una básica índole de escepticismo religioso acerca de la Escritura para justificar sus propias opiniones religiosas.

El testimonio de la historia pagana había sido conocido, desde luego, por los judíos y los cristianos de la antigüedad. Sabían que los egipcios, los griegos, los babilonios afirmaban, todos ellos, tener una historia de mucho mayor duración que la historia bíblica. La respuesta de un bando a todos estos datos fue desarrollada y claramente expuesta por San Agustín y por Judah Ha-Levi, a saber, que todas estas culturas mentían en sus pretensiones de antigüedad, y como no habían conocido la revelación, no sabían realmente de qué se trataba.[16]

En lugar de explicar así las cosas, La Peyrère aunó los datos históricos paganos con los nuevos datos de los exploradores, y sostuvo que sobre la base de todo esto, la hipótesis preadamita (que niega una básica afirmación bíblica) es la mejor manera de reconciliar la Escritura con los datos conocidos acerca de la humanidad. Los me-

[15] Menasseh ben Israel, *Conciliador,* Frankfort-Amsterdam 1632. Las partes que quedan fueron publicadas hasta 1651.

[16] Sobre las discusiones anteriores de la teoría pre-adamita, véase Popkin, "The Pre-Adamite Theory in the Renaissance," en Edward P. Mahoney, ed. *Philosophy and Humanism, Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller,* Leiden, 1976, pp. 50-54.

xicanos y los chinos tienen datos que muestran que sus historias son anteriores a la historia bíblica. Las variedades de la especie humana plantean una genuina pregunta sobre si todos pudieron tener un antecesor común en los siete sobrevivientes del Diluvio. Una explicación poligénica tendría más sentido, según La Peyrère. No sólo reconciliaría los datos con la Biblia: también haría posible convertir a los chinos, los mexicanos, etc., que sabían que su propia historia era anterior a la Biblia.[17]

La Peyrère desarrolló su argumento escéptico como medio de justificar su propia teoría mesiánica acerca del llamado de los judíos y la llegada del Mesías judío. Quizá no comprendió las implicaciones escépticas de lo que estaba diciendo, aunque sus amigos aseguran que se las habían hecho notar.[18] Después de mostrar su manuscrito a varios sabios de Francia, Holanda y Escandinavia, y añadido nuevos testimonios tomados de sus viajes,[19] mostró la obra a la reina Cristina de Suecia, quien después de su abdicación vivía en Bruselas, al lado de La Peyrère.[20] A la reina Cristina le encantó la obra y, o bien pidió a La Peyrère que la publicara, o bien pagó la publicación.[21] La Peyrère se dirigió a Amsterdam, y su versión de cómo se publicó el libro resulta más cómica, aunque probablemente menos precisa. Dijo que no tuvo ninguna culpa de las cosas que ocurrieron. Al llegar a Amsterdam, hubo de llevar consigo el manuscrito porque no conocía ningún lu-

[17] La Peyrère, "A Discourse upon the twelfth, thirteenth, and fourteenth verses of the Fifth Chapter of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans", en *Men before Adam*, especialmente cap. VIII, pp. 22 y cap. XXVI, pp. 60-61.

[18] Cf. Popkin, "The Marrano Theology of Isaac La Peyrère", pp. 104-105. Ismael Boulliard afirmó, después de que fue publicado el libro, que había aconsejado a La Peyrère no imprimirlo. Véase su carta a Portnero, 3 de diciembre de 1655, Bibliothèque Nationale Fonds français 13041, fol. 179.

[19] Popkin, "Marrano Theology", pp. 104-105 y notas correspondientes.

[20] Le Duc d'Aumale, *Histoire des Princes de Condé*, Tomo VI, París, 1892, p. 699; y Popkin. "Marrano Theology", p. 105 y nota 55.

[21] Sven Stolpe, *Christina of Sweden*, Nueva York, 1966, p. 130. El autor afirma que cuando la reina Cristina leyó el manuscrito de La Peyrère, "convenció al autor de mandarlo imprimir sin demora" Pintard, en *Le Libertinage Érudit*, pp. 399 y 420 indica que Cristina fue responsable de la publicación del *Prae-Adamitae*.

gar donde pudiera dejarlo. En Amsterdam, dijo, "topé con una muchedumbre de impresores" que deseaban publicar su obra. Como el manuscrito era voluminoso y no podía llevarlo por doquier iba, pero tenía miedo de perderlo, dijo La Peyrère, "me encontré obligado por ello a valerme de la bondad de los impresores de Amsterdam, y de la libertad que tenía para publicar la obra".[22]

El libro apareció e inmediatamente fue denunciado en Holanda, Bélgica y Francia. Si La Peyrère no vio las implicaciones escépticas de su teoría, los críticos sí las vieron. La primera condenación provino del presidente y del Consejo de Holanda y Zelandia, el 16 de noviembre de 1655 (unos dos meses después de la aparición del libro); el *Prae Adamitae* es acusado de escandaloso, falso, contrario a la Palabra de Dios, y peligroso para el Estado.[23] En Namur, donde por entonces vivía La Peyrère, el obispo, el día de la Navidad de 1655, hizo condenar a La Peyrère en todas las iglesias de su diócesis "como calvinista y como judío".[24] En el año siguiente a la publicación del libro se escribieron al menos doce respuestas y, durante el siglo siguiente fue creciendo la lista de "refutaciones".[25]

Las refutaciones, como la del ministro protestante de Groningen, Samuel Desmarets, subrayaban el hecho de que *todas* las autoridades –judías, católicas y protestantes– disentían de La Peyrère.[26] Desmarets también afirmó

[22] La Peyrère, *Lettre de la Peyrère à Philotime*, París, 1658, pp. 114-118.

[23] Condena del presidente y el Consejo de Holanda/Zelandia. La Haya, 26 de noviembre de 1655. La British Library posee una copia de este documento.

[24] *Lettre à Philotime*, de La Peyrère, pp. 123-124. La obra también fue condenada en Roma y París. El cardenal Grimaldi dijo que era "*un livre tres pernicieux (parce) que la doctrine qu'il contient est damnable, contraire à la parole de Dieu & à l'Escripture Sainte*", Bibl. Nat. Col., Baluze 325, fol. 63-66.

El amigo de La Peyrère, Gilles Menage, le pidió enviarle el libro "avant qui'il fût mis en lumière", *Menagiana*. Tomo III, París, 1729, p. 68.

[25] No se ha logrado compilar ninguna lista completa de refutaciones. Además de las obras totalmente dedicadas a refutar el *Prae-Adamitae*, existen secciones en una gran variedad de obras teológicas, históricas y filosóficas, que ofrecen respuestas.

[26] Samuel Desmarets, *Refutatio Fabulae Prae Adamiticae*, Groningen, 1656, que tiene dos ediciones. Ésta fue la única crítica a la que respondió La Peyrère, en una obra inédita que el Prof. Paul Dibon y yo nos proponemos editar.

que en las opiniones de La Peyrère había un peligro para la sociedad, porque ya se había descubierto una secta de preadamitas en Amsterdam. La afirmación de la existencia de esta secta también se ha encontrado en enciclopedias posteriores, aunque no hay ninguna prueba de que la secta existiera.[27]

Los autores de las primeras refutaciones estaban más escandalizados por el rechazo de la Palabra de Dios, por La Peyrère, que por las implicaciones escépticas de sus opiniones. Pero muy pronto, especialmente después de que Spinoza se valió de la crítica bíblica de La Peyrère, fue claramente visto el aspecto escéptico. Desde antes, el general de los jesuitas pudo decir a La Peyrère que él, el general, y el Papa se habían reído mucho al leer el *Prae-Adamitae.*[28] El tono general de la mayoría de las primeras refutaciones, desde la de Grocio en 1643[29] consiste en afirmar que las opiniones de La Peyrère constituyen un gran peligro para la religión, y son contrarias a las de los Padres de la Iglesia, de todos los Doctores en teología de la Edad Media, de todos los estudiosos cristianos, de todas las creencias y de todos los rabinos, desde los tiempos talmúdicos hasta la actualidad. Unos cuantos críticos trataron de detallar el peligro en cuestión.

El gran erudito bíblico Richard Simon, que conocía bien a La Peyrère y parecía gustar de su compañía en el Oratorio, en su correspondencia con La Peyrère casi no parece sorprendido por las ideas de éste. En una carta del 27 de mayo de 1670, dice Simon, como casualmente, "me parece a mí que vuestras reflexiones arruinarán por com-

[27] Esto aparece en la *Encyclopedie,* de Diderot, art. "Pré-Adamites".

[28] Citado en Christian Huygens, *Journal de voyage à Paris et à Londres, oct. 1660-Mai 1661,* y en H. L. Brugman, *Le Sejour de Chistian Huygens à Paris,* París, 1935 entrada del 21 de febrero de 1661. La Peyrère dijo a Huygens lo que le había dicho el General de la orden jesuita cuando él se hallaba en Roma.

[29] Hugo Grocio, *Dissertatio altera de origine Gentium Americanarum adversus obtractatorem* (n.p. 1643), pp. 13-14. Al parecer, se le mostró a Grocio un manuscrito anterior del padre Mersenne, quien admiró la obra de La Peyrère, incluso su teología.

La Peyrère respondió a Grocio en el Libro IV, cap. XIV, del *Prae-Adamitae* (p. 275 de *Men Before Adam).*

pleto la religión cristiana".[30] Un lector hostil, *sir* Matthew Hale, hizo una afirmación más enérgica. Dijo que la creencia en que la interpretación que daba La Peyrère a la Biblia "era cierta, no sólo debilitaría necesariamente, sino que derrocaría la autoridad y la infalibilidad de las Sagradas Escrituras".[31] Y el escritor católico de enciclopedias teológicas, Louis Ellies-DuPin, declaró, "de todas las paradojas que se han presentado en nuestro siglo (XVII) no hay ninguna, en mi opinión, con mayor temeridad ni más peligrosa que la opinión de quienes se han atrevido a negar que Moisés fue el autor del Pentateuco".[32] Ellies-Du Pin enumeró a Hobbes, La Peyrère, Spinoza y Richard Simon como quienes sostenían esta opinión.[33] Ellies-Du Pin vio claramente el escepticismo que resultaría acerca de la religión revelada, y consideró esto como la mayor amenaza escéptica de la época. Por otra parte, el erudito bíblico protestante Louis Cappel (a quien La Peyrère había consultado), insistió en que si la Escritura no era completamente clara, entonces era posible cualquier interpretación, y de allí resultaría un pirronismo total. Y, si la interpretación de la Escritura tan sólo era humana, entonces se seguiría de allí un escepticismo completo.[34]

Un siglo después, uno de los más destacados escépticos en materia de religión, Tom Paine, pudo mirar hacia atrás y contemplar los efectos monumentales de dudar de que

[30] Carta de Richard Simon a La Peyrère, en Simon, *Lettres choisies de M. Simon*, Tomo II, Rotterdam 1702, pp. 12-13.

[31] Sir Matthew Hale, *The Primitive Origination of Mankind*, Londres, 1677, p. 185.

[32] Louis Ellies-Du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclesiastiques*. 2ª ed. Tomo I, París, 1690, p. 4.

[33] *Ibid.*, p. 30.

[34] Louis Cappel. *Theses theologicae de sumo controversiarium judice*, Sahn [Sedan], 1635, sect. XXXIV, p. 107 y sect. XXXIX, p. 109. *Arcanum punctationis revelatum* (n. p. 1624), Libro II, cap. XII, reproducido en *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum* Amsterdam, 1689, p. 794 *ss.*, y *Critica adversus injustem censoremi justa defensio* en *Critica sacra*, editado por Vogel, Halle, 1755-1786. Tomo III, p. 327.

Estoy agradecido al profesor Jean-Pierre Pittion, de Trinity College, Dublín, por señalarme estos pasajes, y por permitirme ver una parte de su estudio aún inédito, acerca de Louis Cappel.

Moisés fuese el autor de la Biblia. "Quitas del Génesis la creencia en que Moisés fue su autor, única en que se ha basado la extraña creencia de que es la Palabra de Dios, y del *Génesis* no queda más que un anónimo libro de cuentos, fábulas y absurdos, tradicionales o inventados, o abiertas mentiras."[35]

Un polemista judío, David Levi de Londres, quien discutió contra Joseph Priestley y Tom Paine, afirmó en su segunda respuesta a Priestley que "si un judío pone en duda la autenticidad de *cualquier parte* del Pentateuco, observando que una parte es auténtica, es decir, que fue entregada por Dios a Moisés, y que otra parte no es auténtica, ya no es considerado como judío, es decir, como verdadero creyente". Más adelante insistió Levi en que todo judío está obligado, de acuerdo con el Octavo Artículo (de los treces principios de Maimónides) "a creer que toda la ley de cinco libros [...] proviene de Dios" y fue entregada por Él a Moisés. Levi sostuvo que los cristianos debían encontrarse en la misma obligación ante los testamentos Antiguo y Nuevo, pues "si alguna parte fuese demostrada espuria una sola vez, se abriría la puerta a otra y a otra, sin fin".[36]

Resulta difícil saber si La Peyrère comprendió el fantástico potencial escéptico de sus ideas. Durante toda su vida estuvo dedicado a expresar sus opiniones mesiánicas. Cuando, en 1656, se enfrentó a una oposición completa del mundo académico y teológico, trató de dejar pasar la tormenta en Bélgica pero, en cambio, fue arrestado por orden del arzobispo de Malinas. Languideció en la cárcel, y su poderoso patrono, el Príncipe de Condé, no pudo lograr su liberación. Alguien indicó a La Peyrère que si se convertía al catolicismo y ofrecía presentar una disculpa, en persona, al papa Alejandro VII, lo liberarían.[37] Como *habile* cortesano, él tomó en serio la sugestión

[35] Thomas Paine, *The Age of Reason, Part the Second, being an Investigation of True and Fabulous Theology*, Londres, 1795, p. 14.

[36] David Levi, *Letters to Dr. Priestley in Answer to his Letters to the Jews, Part II, occasioned by Mr. David Levi's Reply to the Former Part*, Londres, 1789, pp. 14-15.

[37] Popkin, "Marrano Theology", p. 107, y las notas 73 y 74. Mientras se encon-

y actuó en consecuencia, cambió de religión y se dirigió a Roma, donde su amiga, la reina Cristina, acababa de llegar como la conversa más importante de la época. La Peyrère dijo después que el Papa lo recibió cordialmente, diciendo "abrazad a este hombre que es anterior a Adán".[38] Luego, se dio ayuda académica a La Peyrère para preparar su retractación. El 11 de marzo de 1757, en presencia de los cardenales Barberini y Albizzi, de rodillas ante el Papa abjuró sus errores.[39]

De su retractación se eleva un tufillo de insinceridad. La Peyrère culpó de su teoría preadamita a su educación calvinista. Los calvinistas sólo aceptan la autoridad de la razón, del espíritu interno o de la lectura de la Escritura. La Peyrère insistió en que durante todo el tiempo en que fue calvinista, tuvo que aceptar la teoría preadamita, ya que convenía mejor con la recta razón y con el sentido natural de la Escritura y su conciencia individual.[40] Sus adversarios declararon que su interpretación iba en oposición a la de *todos* los rabinos, de *todos* los Padres de la Iglesia, y de *todos* los Doctores de la teología. Pero la oposición no presentó ninguna otra prueba contra su teoría: ni argumentos ni textos de la Escritura.[41] Luego, dijo La Peyrère, para juzgar si él tenía razón o si la tenían sus adversarios, era necesario encontrar alguna autoridad o juez. (La Peyrère estaba actuando dentro de los límites de la lucha entre católicos y calvinistas por la regla de fe.) ¿Quién, aparte del Papa, podía ser esta autoridad o juez? "Su voluntad será mi razón y mi ley."[42] La Peyrère declaró entonces que estaba dispuesto a abjurar la teoría preadamita y sus muchas otras herejías, aunque también insistió en que no había nada contrario a la razón o a la Escritura en sus ideas anteriores. Si el Papa decía que sus

traba en la cárcel, una carta papal declaró que La Peyrère era "un heritique detestable", cf. La Peyrère, *Lettre à Philotime*, p. 130.

[38] Esto aparece en la biografía de La Peyrère que Richard Simon escribió para cierto M.Z.S., en Simon, *Lettres choisies*, Tomo II, pp. 24-25.

[39] Pintard, *Le Libertinage érudit*, p. 422, basado en los documentos de Condé.

[40] La Peyrère, *Apologie de La Peyrère*, París, 1663, pp. 1-7.

[41] *Ibid.*, pp. 42-43.

[42] La Peyrère, *Lettre à Philotime*, p. 139.

ideas eran falsas, entonces La Peyrère abjuraría de ellas. Pero también afirmó, mientras "aceptaba" la condenación de sus ideas por el Papa, que su teoría preadamita y todo y lo que entrañaba constituía un medio excelente de reconciliar la antigua historia pagana con la historia bíblica.[43] Su teoría también dejaba lugar a los orígenes de los diversos pueblos encontrados por todo el mundo. En realidad, La Peyrère dijo después de su abjuración que su teoría preadamita era como la teoría copernicana. No alteraba los hechos del mundo; sólo cambiaba la forma de evaluarlos.[44]

Como veremos, La Peyrère al parecer no cambió de ideas, sino que siguió escéptico acerca de la Biblia hasta el fin de su vida. En lo que siguió firme fue en su mesianismo. En su *Epistola ad Philotinum* después de explicar por qué estaba desautorizando sus opiniones calvinistas, volvió a exponer la visión mesiánica de *Du Rappel des Juifs,* insistiendo en que no estaba lejos el tiempo en que se unieran judíos y cristianos. Sin embargo, afirmó que esta vez el gran acontecimiento no sería producido por el rey de Francia, sino por su nuevo amigo, el papa Alejandro VII. El papa Alejandro completaría lo iniciado por Alejandro Magno, presumiblemente unir a toda la humanidad. Mediante interpretaciones cabalísticas encontró aún más razones de por qué Alejandro VII sería el instrumento escogido por Dios. Esta obra termina con un maravilloso cuadro de todas las grandes cosas que ocurrirán cuando los judíos se conviertan, y judíos y cristianos se unan.[45]

Al parecer, el Papa quedó tan impresionado por la abjuración de La Peyrère que le ofreció una prebenda si se

[43] Cf. La Peyrère, *Recueil des lettres escrites à Monsieur le Comte de la Suze, pour l'obliger par raison à se faire Catholique,* París, 1661, pp. 55-62 y 101-112, donde La Peyrère enumera las opiniones que ahora abjura. Véase también La Peyrère, *Apologie,* pp. 40-58, y *Lettre à Philotime,* pp. 111-113.

Cuando La Peyrère se convirtió al catolicismo, se dijo que también se convertiría un buen número de protestantes. El conde de Suze parece haber sido el único converso.

[44] La Peyrère, *Lettre à Philotime,* pp. 105-107; y *Apologie,* pp. 20-23.

[45] La Peyrère, *Lettre à Philotime,* pp. 142-168.

quedaba en Roma.[46] La Peyrère probablemente por prudencia prefirió volver a París y a su protector, el Príncipe de Condé. Llegó a ser bibliotecario de Condé, así como hermano laico en un seminario de los oratorianos, cerca de París. En su retiro monástico, se nos dice que La Peyrère pasaba la mayor parte del tiempo estudiando la Biblia, en busca de más material en pro de su teoría preadamita, y retocando su *Rappel des Juifs.*[47] Publicó algunas obras sobre su conversión, una carta al Conde de Suze, en que le apremiaba a convertirse al catolicismo, y un libro acerca de Islandia, que había escrito mucho antes.[48] En privado, discutía sobre sus teorías y buscaba alguna manera de publicarlas. Sus amigos reconocieron que seguía teniendo la cabeza ocupada por la teoría preadamita.[49]

El más grande erudito bíblico de la época, el padre Richard Simon, fue compañero del Oratorio y conoció muy bien a La Peyrère. Simon y La Peyrère discutieron sobre las extrañas teorías de este último, por carta y personalmente. En una carta en que ofrecía la biografía de La Peyrère, Simon escribió que todo lo que La Peyrère hacía en su retiro religioso era leer el texto de la Biblia para confirmar ciertas visiones que había tenido acerca de la venida de un nuevo Mesías que restablecería la nación judía en Jerusalén.[50] Las cartas de Simon a La Peyrère en 1670 indican que este último estaba constantemente en busca de nuevos testimonios en favor de la teoría preadamita. Descubrió que Maimónides mencionaba un grupo, los sabeos, que afirmaban que Adán tenía padres y procedía de

[46] Richard Simon, carta a M.Z.S. *Lettres choisies,* Tomo II, pp. 24-25.

[47] Véanse las seis cartas de Richard Simon a La Peyrère, 1670-1671 en *Lettres choisies,* Tomo II, pp. 1-23 y Tomo IV, pp. 36-45; y La carta de Simon a M.Z.S., Tomo II, pp. 24 y *ss.*

[48] La *Apologie* de La Peyrère fue publicada durante este periodo, así como la carta al Conde de Suze. La obra acerca de Islandia, *Relation d'Islande,* París, 1663 complementa la anterior *Relation du Groenland,* París, 1647, escritas ambas como cartas a François de La Mothe Le Vayer. Estas obras fueron compuestas durante la permanencia de La Peyrère en Escandinavia, 1644-1647, haciendo de él la principal autoridad de la época sobre los esquimales.

[49] Simon, y el informante de Bayle, Jean Morin du Sandat *(Dictionnaire,* de Bayle art. Peyrère, Isaac La. Rem. B.).

[50] Ésta es la carta a M.Z.S. Tomo II.

la India. Descubrió un relato en que se afirmaba que Adán murió de gota, y la gota es una enfermedad hereditaria. Encontró, asimismo, una afirmación cabalística de que Adán tuvo un maestro, y otra musulmana de que habían existido unas cuantas personas antes que Adán. Simon había tenido que reconvenirlo, haciéndole ver lo que valía aquella información.[51]

La Peyrère trató de hacer llegar sus opiniones al público escribiendo notas de pie de página de la traducción francesa, hecha por Michel de Marolles, de la Biblia. En las primeras partes del *Génesis,* La Peyrère puso notas a todos los pasajes que indicaban que existieron hombres antes de Adán. Pero añadió a su primera y larga nota al respecto:

> Esta opinión siempre es rechazada, aunque quienes desean establecerla no están dispuestos a hacerlo contra la autoridad de la Sagrada Escritura, a la que tienen todo el respeto que le deben. Pero, habiendo juzgado la Iglesia de otra manera, se someten a sus decretos, y a las ideas de todos los Padres de la Iglesia.[52]

A pesar de todo, La Peyrère continuó con sus notas, afirmando que el Diluvio sólo había sido un acontecimiento local, que no todas las personas del mundo podían ser supervivientes del Diluvio, y así por el estilo. Cada vez que La Peyrère establecía un punto, añadía que aceptaba la opinión ortodoxa. Pese a su cautelosa formulación, la obra fue suprimida antes de ser totalmente impresa. Todo lo que queda de ella es la traducción y las notas, hasta el *Levítico 23.*[53]

[51] Cf. las cartas de Simon a La Peyrère, 1670-1671. *Lettres choisies,* Tomo II, pp. 1-23, y IV pp. 36-45. La cuestión de que Adán hubiese muerto de gota ya había aparecido en *Prae-Adamitae.*

[52] Michel de Marolles. *Le Livre de Genèse,* p. 2.

[53] Hay ejemplares de esta rara obra en la Bibliothèque Nationale y la British Library. Aparecen detalles acerca de su supresión en Niceron, *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres.* Tomo XX, París, 1732, p. 43. Aunque Marolles había dado a La Peyrère ciertos datos que aparecieron en *Prae-Adamitae,* Marolles no aceptó la teoría y afirmó que era contradictoria. Cf. Michel de Marolles, *Memoires,* Amsterdam, 1755, pp. 63-70, y 234-236.

En 1670-1671, La Peyrère compuso una nueva versión de *Du Rappel des Juifs,* que esperaba publicar. La envió a Richard Simon, quien le dijo que la obra no podía publicarse, en parte porque contenía la teoría preadamita y en parte porque contenía una teoría de dos Mesías, que sería rechazada tanto por judíos como por cristianos y que "destruiría completamente la religión cristiana".[54] Después de oír tan sincera opinión, La Peyrère modificó el manuscrito y lo envió al censor, quien lo rechazó, negando su autorización para publicarlo.[55] La Peyrère volvió a alterar el manuscrito en 1673, pero no logró conmover al censor. El autor hizo entonces una colosal concesión. Abandonó la teoría preadamita, pero sosteniendo sus ideas mesiánicas acerca del Llamado de los Judíos e indicando que esta idea era más importante para él que la anterior.[56]

La Peyrère falleció a comienzos de 1676. Richard Simon dijo que en el Oratorio La Peyrère no había hecho nada que hiciera dudar de la pureza de su religión. Por otra parte, un amigo de La Peyrère, Jean François Morin du Sandat, escribió a Pierre Bayle que La Peyrère era muy superficialmente papista, pero en cambio estaba muy lleno de su idea de los preadamitas, que en secreto había seguido discutiendo con sus amigos hasta su muerte. Morin concluyó su informe diciendo: "La Peyrère era el mejor y el más dulce de los hombres, que tranquilamente creía en muy pocas cosas".[57] Simon oyó decir que La Peyrère, en su lecho de muerte, había sido apremiado a retractarse de sus teorías preadamita y mesiánica, pero ha-

[54] La Peyrère envió a Simon su manuscrito en mayo de 1670. Simon le dijo que era imposible de imprimir, en *Lettres choisies,* Tomo II, pp. 12-13.

[55] A este respecto, véase Simon, carta a M.Z.S., Tomo II, p. 26.

[56] El manuscrito de esta interesante obra se encuentra en la colección del Príncipe de Condé, en Chantilly, Ms. 191 (698). Simon indicó que La Peyrère tenía miedo de que, después de su dimisión, los padres del Oratorio sacrificaran su obra a Vulcano. Por tanto, el manuscrito fue apartado, en la biblioteca del Príncipe de Condé. Simon, *Lettres choisies,* II, p. 26.

[57] Citado en Bayle, *Dictionnaire,* art. Peyrère, Isaac La, Rem. B. El original se encuentra en la Biblioteca Real de Copenhage, en la colección de cartas a Bayle.

bía logrado evitarlo y finalmente, profirió las palabras de la carta a San Judas, *Hi quaecunque ignorant blasphement.*[58]

Después de la muerte de La Peyrère, uno de sus amigos escribió este epitafio:

> Aquí yace La Peyrère, aquel buen israelita,
> hugonote, católico, finalmente preadamita
> cuatro religiones le pluguieron al mismo tiempo
> y su indiferencia fue tan insólita
> que después de ochenta años, y de que tuvo que elegir
> el Buen Hombre partió, sin escoger ninguna de ellas.[59]

Muy grande fue la influencia de La Peyrère. Durante otros cien años siguieron surgiendo refutaciones a sus ideas. Almas intrépidas tomaron algunos aspectos de sus opiniones, y algunas de éstas fueron abrazadas por quienes trataban de justificar el racismo en el Nuevo Mundo.[60] Podría hacerse una lista que incluiría a un grupo sumamente heteróclito, desde Richard Simon, Spinoza y Vico[61] hasta los antropólogos de los siglos XVIII y XIX,[62] hasta Napoleón Bonaparte,[63] y hasta el profesor Alexander Winchell de los Estados Unidos, que en 1880 escribió una obra intitulada *Preadamitas o demostración de la existencia del*

[58] Citado en la carta de Simon a M.Z.S. *Lettres choisies*, II, p. 30.

[59] Citado en Gilles Ménage, *Menagiana*, París y Amsterdam, 1715, Vol. III, p. 69.

[60] El más antiguo que he podido encontrar ha sido en Morgan Godwyn, *The Negro's and Indian's Advocate*, Londres, 1680, donde describe la teoría preadamita utilizada por plantadores de Virginia para justificar sus opiniones de los africanos. Los estudios enumerados en la nota 62 analizan el uso posterior del preadamismo en la teoría y la práctica racista.

[61] Acerca de Simon y Vico, véase Popkin, "Bible Criticism and Social Science", en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, XIV, pp. 344-345 y 347-350 y notas.

La influencia de La Peyrère sobre Spinoza se discute más adelante, así como en mi artículo "La Peyrère and Spinoza", en R. Shohan y J. Biro, eds. *Spinoza; New Perspectives*, Norman, Okla., 1978, pp. 177-195.

[62] Véase Popkin, "The Philosophical Bases of Modern Racism", en *Philosophy and the Civilizing Arts Essays presented to Herbert W. Schneider on his eightieth birthday*, editado por Craig Walton y John P. Anton, Athens, Ohio 1974, pp. 126-165; y "Speculative Biology and Racism: Pre-Adamism in Early Nineteenth Century American Thought", en *Philosophia*, VIII, 1978, 205-239.

[63] Cf. Popkin, "La Peyrère, the Abbé Grégoire and the Jewish Question in the Eighteenth Century", en *Studies in Eighteenth Century Culture*, Vol. IV 1975, pp. 209-222.

hombre antes de Adán, con fotografías de algunos preadamitas.[64] La tarea de evaluar la influencia de La Peyrère será parte de otro estudio.[65] Aquí deseo mostrar su papel al inspirar y desarrollar el escepticismo religioso. A mediados del siglo XIX dijo el reverendo Thomas Smyth, "sin embargo, cuando en los tiempos modernos la infidelidad trató de levantar sus dominios sobre las ruinas del cristianismo, Voltaire, Rousseau, Peyrère y sus seguidores introdujeron la teoría de una diversidad original de razas humanas, para socavar así la verdad y la inspiración de las Sagradas Escrituras".[66]

El papel de La Peyrère al causar nuevas dudas acerca de la Biblia aumentó básicamente por su influencia sobre Richard Simon y sobre Spinoza. Simon conoció bien a La Peyrère en los años en que estaba trabajando en su *Historia Crítica del Antiguo Testamento* (publicada inicialmente en 1678).[67] Con un conocimiento mucho mayor de los documentos, de los idiomas en que estaban escritos, de la historia de los judíos, de las primeras Iglesias y de otras sectas del Cercano Oriente, Simon empezó a emplear todo este material como mazo contra los calvinistas que afirmaban obtener su verdad religiosa tan sólo de la Biblia. Simon planteó toda clase de dificultades escépticas acerca de evaluar los orígenes del texto bíblico, la autenticidad del texto actual y el significado de este texto. En parte, Simon planteó un genuino pirronismo histórico acerca de la Biblia (que también se aplicaría a cualquier otro documento). En su defensa contra las protestas cau-

[64] El libro de Winchell que primero fue publicado en Chicago en 1880 y después reimpreso dos veces, ofrece, ante la página que lleva el título, fotografías de preadamitas. Las fotos son de un dravidiano, un mongol, un negro, un esquimal, un hotentote, un papú y un aborigen australiano.

[65] Estoy preparando un volumen sobre La Peyrère y la historia de la teoría preadamita.

[66] El reverendo Thomas Smyth, *The Unity of the Human Races proved to be the Doctrine of Scripture, Reason and Science,* Edimburgo, 1851, p. 35.

[67] Simon culpó a La Peyrère por las herejías de Spinoza. "*Il [Spinoza] ne paroît pas même qu'il ait fait beaucoup de reflexion sur la matière qu'il traitoit, s'étant contenté souvent de suivre le Systéme mal digére de la Peyrère Auteur des Préadamites*", en Richard Simon, *De l'Inspiration des Livres Sacrés,* Rotterdam, 1687, p. 48.

sadas por sus libros, Simon insistió en que creía que el verdadero texto bíblico había sido divinamente inspirado, pero no sabía cuál de las versiones actuales era la así inspirada. Simon también sostuvo que el texto bíblico no podía ser de Moisés, y que muy probablemente había sido escrito durante un largo periodo, quizá cerca de ochocientos años. Desde entonces se le habían hecho copias y adiciones, y en él se había introducido toda clase de errores, glosas, variantes, etc. Para Simon, la tarea del estudio crítico era tratar de separar el Mensaje Divino de las variaciones y adiciones humanas. La obra de Simon reveló las abrumadoras dificultades epistemológicas e históricas que hay en tratar de apartar la dimensión humana de la divina. Aunque Simon no compartió ni el mesianismo de La Peyrère ni el naturalismo de Spinoza, y aunque parece haber creído que realmente había un Mensaje Divino, sus esfuerzos ayudaron grandemente a transformar el estudio de la religión en un tema secular. Su erudición bíblica ayudó a difundir el estudio científico de la Biblia. Cuando su erudición se combinó con un escepticismo acerca del conocimiento religioso, y después con el naturalismo spinozista, de allí surgió una incredulidad en la religión tradicional.[68]

De los contemporáneos de La Peyrère, al que más parece haber influido fue a Spinoza. Spinoza poseyó el *Prae-Adamitae*[69] y empleó fragmentos de él en su *Tractatus-Theologico-Politicus*.[70] La Peyrère estuvo en Amsterdam durante seis meses en 1655, poco antes de que

[68] Acerca de la teoría de Simon, véase Popkin, "Biblical Criticism and Social Science", pp. 347-350 y notas; y "Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the Seventeenth Century", en *Problems in the Philosophy of Science*, editado por I. Lakatos y A. Musgrave, Amsterdam, 1968, pp. 23-25.

[69] Véase la lista de los libros de Spinoza en Jacob Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig, 1899; Item 54 es "Prae-Adamitae 1655".

[70] Para una lista de algunos de sus "préstamos", véase Leo Strauss, *Spinoza's Critique of the Bible*, Nueva York, 1965, p. 264 y 327. El tercer capítulo de este estudio está dedicado a analizar la aportación de La Peyrère, y concluye, como lo hemos hecho yo y Hans Joachim Schoeps (en *Philosemitismus in Barok*, Tubingen, 1952, p. 3-18), que la teoría de La Peyrère es básicamente la de un Marrano, es decir, de un judío convertido al cristianismo, y que el propio La Peyrère probablemente era marrano.

Spinoza fuese excomulgado por la Sinagoga de Amsterdam. Hasta ahora, no se han encontrado pruebas de que se conocieran.[71] (Muy poco se sabe de Spinoza en este periodo.) El maestro de Spinoza, Menasseh ben Israel, admiró grandemente *Du Rappel des Juifs,* de La Peyrère, y en una obra escrita en febrero de 1655 incluyó al autor de tal obra entre uno de los muy pocos que sabían de la inminente venida del Mesías.[72] Un documento escrito por el amigo de Mesasseh, Paul Felgenhauer, indica que tanto él como Menasseh había leído el *Prae-Adamitae* de La Peyrère antes de su publicación, y que Felgenhauer buscó la ayuda de Menasseh para organizar una disputa pública con La Peyrère.[73] No hay pruebas de que la disputa se efectuara, pero tanto Menasseh como Felgenhauer escribieron refutaciones del *Prae-Adamitae.*[74] Todo esto muestra que las teorías de La Peyrère fueron conocidas y encontraron la oposición de uno de los dirigentes de la comunidad judía de Amsterdam.[75]

La primera condenación del *Prae-Adamitae* ocurrió en Holanda. En vista del número de condenaciones y refutaciones aparecidas en 1655-1656, La Peyrère, para cuando fue arrestado, debió de ser uno de los autores más conocidos de Europa. Y parece probable que un joven intelectual rebelde como Spinoza se hubiese interesado en descubrir de qué trataba todo aquel escándalo. Lo que hace

[71] La única información acerca de la estadía de La Peyrère en Amsterdam proviene de una carta que escribió a Ismael Boulliard del 16 de febrero de 1661. La única persona a quien La Peyrère dice haber visto fue al secretario de la Reina de Polonia. Cf. Philippe Tamizey de Larroque, *Quelques lettres inédites d'Isaac de la Peyrère à Boulliau,* París y Burdeos 1878, p. 24

[72] Carta de Menessah ben Israel del 1 de febrero de 1655, publicada en Paul Felgenhauer, *Bonum Nunciam Israeli quod offertur Populo Israel & Judae in hisce temporibus novissimus de MESSIAH,* Amsterdam, 1655, pp. 89-90.

[73] Véase el "Beschluss" a Felgenhauer, *Anti-Prae-Adamitae,* pp. 89-90.

[74] El *Anti-Prae-Adamitae* identificado en la nota anterior es de Felgenhauer. En él, Felgenhauer arguyó que sólo Jesucristo era preadamita, ya que era anterior a todos los hombres y posterior a ellos.

Menasseh ben Israel enumeró en su *Vindiciae Judaeorum* (Londres 1656) en sus obras que están "listas para la prensa", p. 41. *Refutatio libri qui titulus Prae-Adamitae.* Esta obra nunca apareció, ni se ha encontrado su manuscrito.

[75] Cf. Popkin, "Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrère", en *Studia Rosenthalia,* VIII, pp. 59-63.

parecer esto mucho más probable es el reciente descubrimiento, por el finado I. S. Révah, de la excomunión de Spinoza. Révah encontró que tres personas fueron excomulgadas en la misma semana en Amsterdam: Spinoza, Juan de Prado y Daniel Ribera, todos los cuales eran amigos.[76] Prado era diez años mayor que Spinoza, y Ribera era coetáneo suyo. Al parecer, Prado se había vuelto un irreligioso librepensador antes de salir de España e irse a Holanda. Había escrito una obra, de la que no se ha encontrado ningún ejemplar, afirmando que la ley de la naturaleza tiene precedencia sobre la ley de Moisés. (Existen dos refutaciones de esta obra, por Isaac Orobio de Castro, por las que podemos saber cuáles eran las afirmaciones de Prado.)[77] Aún se encuentran registros de los cargos e investigaciones de Prado y de Ribera, pero nada en contra de Spinoza. Prado tomó temas de La Peyrère; a saber, su afirmación de que el mundo era eterno, y de que la historia humana es más antigua que la historia judía. Al exponer este último argumento, Prado se apoyó en uno de los puntos de La Peyrère, según el cual la historia china tiene al menos diez mil años de antigüedad.[78] Orobio de Castro, en una de sus respuestas a Prado, le acusa de padecer la misma demencia de quienes afirman que, aun cuando es cierto que Dios creó al universo, esta creación ocurrió hace miles y miles de años, y no en el periodo en que creemos sobre la base de la Biblia.[79]

Las tesis de La Peyrère parecen haber desempeñado un papel en aquella excomunión. Spinoza escribió una réplica a la excomunión. La réplica creció, hasta convertirse finalmente en el *Tractatus*. En él empleó material de La Peyrère, para redondear su desafío a la Biblia. Así, La Peyrère acaso influyera directamente sobre Spinoza desde la época de su excomunión.

[76] I. S. Révah. "Aux Origines de la Rupture Spinozienne; Nouveaux documents sur l'incroyance d'Amsterdam à l'époque de l'excommunication de Spinoza", en *Revue des études juifs*. Tomo III (XXIII), 1964, pp. 370-373 y 391-408.

[77] I. S Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, París, La Haya 1959, esp. pp. 84-153.

[78] Révah, "Aux origines de la Rupture Spinozienne", pp. 378 y 393.

[79] Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, p. 43.

Sin embargo, como se ha indicado, La Peyrère siguió siendo creyente, en su extraño tipo de mesianismo. Spinoza (y Prado) –lo sabemos por un espía español que estuvo con ellos en un club de discusiones teológicas en 1658-1659 sostuvieron que "Dios existe pero sólo filosóficamente".[80] El resto de la carrera de Spinoza consistió en elaborar las implicaciones de esta afirmación, mientras desarrollaba a la vez, un escepticismo total, de la variedad académica, contra la religión tradicional.

[80] Révah, *Spinoza et Juan de Prado,* pp. 31-32 y 64 (donde aparece el texto en español).

XII. EL ESCEPTICISMO Y EL ANTIESCEPTICISMO DE SPINOZA

La posición desarrollada en el desafío de Spinoza a la religión revelada abarca un completo escepticismo acerca de las afirmaciones del conocimiento religioso, escepticismo que a menudo va más allá de la mera duda, hasta una abierta negativa. El escepticismo de Spinoza ante la religión revelada, que aparece básicamente en el *Tractatus-Theologico-Politicus,* el apéndice al Libro I de la *Ética* y algunas de sus cartas, crece al contacto de las ideas de Isaac La Peyrère y de su aplicación del método cartesiano al conocimiento revelado. Como se sabe, el resultado es una crítica devastadora de las pretensiones del conocimiento revelado, que ejerció un efecto asombroso en los últimos tres siglos sobre el hombre moderno en proceso de secularización.

Al tiempo que Spinoza era tan escéptico de las afirmaciones de conocimiento religioso, era completamente antiescéptico respecto al "conocimiento racional", es decir, la metafísica y las matemáticas.

Esta actitud, exactamente opuesta de la de un fideísta como el contemporáneo de Spinoza, Pascal, no necesariamente es esquizofrénica. En realidad, muchos pensadores modernos rendirían homenaje a Spinoza por haber sido el primero en aplicar métodos racionales o científicos a la religión, con resultados predeciblemente destructivos, y por negarse a aplicar estos mismos métodos al mundo científico o racional que, en cierta manera, se justifica por sí mismo.

Obviamente, Spinoza cambió la sede de su verdad, de la religión al conocimiento racional en las matemáticas y la metafísica. Para hacer esto tuvo que comenzar con un análisis sumamente crítico de las afirmaciones del conocimiento religioso revelado. En el prefacio del *Tractatus,* Spinoza afirmó que antes de que alguien decidiera que la

Escritura era cierta y divina, a la luz de la razón había de hacerse un estricto escrutinio de esta afirmación.[1] Hecho el examen, se descubrirá "que la Biblia deja la razón absolutamente libre, que no tiene nada en común con la filosofía; de hecho, que Revelación y Filosofía se encuentran en niveles totalmente distintos".[2] Spinoza mostrará que esto significa que no hay contenido cognoscitivo en la Revelación. Desarrolla su argumento, parcialmente, empleando la crítica bíblica de Isaac La Peyrère y, en parte, aplicando el método cartesiano a las cuestiones religiosas.

La investigación de Spinoza comienza analizando una básica afirmación de conocimiento de la tradición judeocristiano-islámica, la de la profecía. La definición de este fenómeno es que "profecía o revelación es conocimiento seguro revelado por Dios al hombre".[3] Pero, ¿qué tipo de conocimiento puede ser? El conocimiento natural ordinario está abierto a todos. Lo adquirimos por nuestras facultades, que dependen de nuestro conocimiento de Dios y de Sus leyes eternas. ¿Es el conocimiento profético alguna índole de conocimiento secreto y especial, que no nos llega a través de nuestras facultades? Después de analizar cuidadosamente todas las posibilidades, Spinoza concluyó que todos los profetas, excepto Cristo, habían estado empleando su imaginación *y* no estaban dando información cognoscitiva de que no dispongan todos mediante el empleo de las facultades recibidas de Dios. Afirmar que lo que les ocurrió a los profetas para darles su supuesta información es, de alguna manera, el resultado del poder de Dios, no dice nada, porque todos los acontecimientos, incluso todo el conocimiento humano, son resultado del poder de Dios.[4] Por tanto, "se sigue del último capítulo (acerca de la profecía) que, como he dicho, los profetas

[1] Benedictus de Spinoza, *Opera Quotquot reperta sunt*, editado por J. Van Vloten y J. P. N. Land. Tomus secundus. La Haya. 1914. *Tractatus Theologico-Politicus*. p. 89. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Traducido por R. H. M. Elwes Nueva York, 1955. *Tractatus*. p. 8.

[2] Traducción de Elwes, p. 9; texto latino, p. 90.

[3] Traducción de Elwes, p. 13, texto latino p. 93.

[4] Traducción de Elwes, p. 25, texto latino, p. 106.

fueron dotados de una imaginación insólitamente vívida, y no de espíritus insólitamente perfectos".[5] Spinoza también sugirió que ese tipo de imaginación "era voluble e inconstante".[6]

Entonces, ¿qué podemos aprender de la profecía? Spinoza excluyó el conocimiento de los fenómenos naturales y espirituales, ya que podemos obtenerlo mediante procesos intelectuales normales. Por otra parte, el progreso imaginativo "por su propia naturaleza, no abarca ninguna certidumbre de verdad, como el que está implícito en toda idea clara y distinta, sino que requiere alguna razón extrínseca para asegurarnos de su realidad objetiva".[7] (Aquí empieza a parecer que Spinoza está aplicando el método cartesiano al conocimiento bíblico, y empleando, como lo hace en este mismo capítulo, la razón de La Peyrère para dudar del texto de la Escritura.)

La profecía *por fe,* afirmó entonces Spinoza, no nos da ninguna certidumbre, y aun los propios profetas, de acuerdo con la Biblia, tuvieron que pedir una señal del cielo para estar seguros de que habían recibido un mensaje divino. "A este respecto, el conocimiento profético es inferior al conocimiento natural, que no necesita ninguna señal." [8] En el mejor de los casos, el conocimiento profético eral moralmente cierto, no matemáticamente cierto, lo que según explicó Spinoza significaba que el conocimiento del profeta no se seguía de la percepción de la cosa, sino que se basaba en las señales dadas al profeta.[9] Y éstas variaban de acuerdo con las opiniones y la capacidad de cada profeta. Así, una señal que habría convencido a un profeta no necesariamente convencería a otros. Luego, Spinoza pasó a las afirmaciones y experiencias proféticas opuestas, valiéndose de algunos de los datos de La Peyrère, y denigrando más la profecía bíblica. "La profecía nunca dio más cultura a los profetas, sino que los

[5] Traducción de Elwes, p. 27, texto latino, p. 107.
[6] Traducción de Elwes, p. 25, texto latino, p. 107.
[7] Traducción de Elwes, p. 28, texto latino, p. 108.
[8] Traducción de Elwes, p. 28, texto latino, pp. 108-109.
[9] Traducción de Elwes, pp. 29-30, texto latino, pp. 110-111.

dejó con sus opiniones anteriores y, por tanto, no estamos obligados a confiar en ellos en cuestiones de intelecto." [10] Después de escudriñar las afirmaciones de varios profetas, Spinoza resumió su argumento de que los profetas no tienen un conocimiento especial, sino que Dios adaptaba sus revelaciones al entendimiento y las opiniones de los profetas. Éstos eran ignorantes de la ciencia y del conocimiento matemático, y sostenían opiniones encontradas. "Por tanto, se sigue que por ninguna manera hemos de buscar conocimiento en los profetas, sea de los fenómenos naturales, sea de los espirituales." [11]

La profecía, una de las principales pretensiones religiosas del conocimiento sobre las que se basa el significado teológico de la Biblia, queda reducida por Spinoza a las opiniones, carentes de interés, de algunas personas que vivieron hace mucho tiempo. Mientras Spinoza estaba reduciendo tan desenvueltamente el conocimiento profético a una opinión, muchos teólogos de Holanda, Francia e Inglaterra estaban iniciando un nuevo y vital movimiento al descubrir la clave para interpretar las profecías de la Escritura. Isaac Newton pertenecía a este grupo que estaba seguro de que, una vez descubierta la clave, podríamos comprender las profecías, especialmente las de Daniel y del libro de la Revelación, que aún no se han cumplido. [12] Según Spinoza, que debió estar enterado de este gran interés en las interpretaciones proféticas entre los teólogos que lo rodeaban, los resultados de tales investigaciones no podían producir ningún conocimiento cognoscitivo, pues tal conocimiento sólo podía obtenerse por medio de la razón.

Si la profecía no producía conocimiento especial, los milagros, segundo baluarte de la religión revelada, sólo

[10] Traducción de Elwes, p. 33, texto latino, p. 113.

[11] Traducción de Elwes, p. 40, texto latino, p. 120.

[12] Esta escuela de teólogos ingleses y holandeses tuvo su base teórica en Joseph Mede, *Clavis Apocalyptica*, Cambridge, 1632. Muchos importantes teólogos ingleses, incluso Isaac Newton, en sus *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John*, Londres, 1733, y William Whiston, el sucesor de Newton, siguieron el marco interpretativo establecido por Mede.

nos daban información errónea y motivo de superstición. Antes de examinar los casos de acción supuestamente milagrosa, Spinoza arroja dudas sobre la posibilidad de los milagros en general y de una divina ley especial conocida mediante la información religiosa. En este último caso, Spinoza afirmó que la ley divina natural es "universal o común a todos los hombres, pues la hemos deducido de la naturaleza humana universal",[13] y que tal ley "no depende de la verdad de alguna narración histórica, cualquiera que sea, pues esta ley divina solamente es comprehendida por la consideración de la naturaleza humana".[14] Por tanto, ninguna ley especial, como la ley mosaica, debe buscarse por medios no racionales. Las leyes divinas para los hombres sólo pueden encontrarse a partir del estudio de la naturaleza humana.

Respecto a los milagros, empleados por tantos teólogos como prueba de un reino sobrenatural, Spinoza fue más allá de la simple posición escéptica que sería presentada en el siglo siguiente por David Hume. Hume arguyó que era extremadamente improbable o inverosímil que algún hecho fuera un milagro. Spinoza arguyó sencillamente lo que equivalió a una afirmación académica escéptica, a saber, que la ocurrencia de milagros era imposible. Las leyes universales de la naturaleza fueron decretadas por Dios;[15] "no se puede contravenir la naturaleza, ya que sigue un orden fijo e inmutable".[16] Así pues, no puede haber excepciones al orden divino natural. Sólo puede haber ignorancia de lo que está pasando, debido a nuestra falta de conocimiento de los aspectos del orden. Como, supuestamente, hemos de comprenderlo mediante un entendimiento racional de Dios y de la naturaleza, no puede haber verdaderos milagros. (Si los hubiera, estaríamos viviendo en un mundo desordenado y caótico.) De allí se sigue obviamente que no podemos conocer la naturaleza y la existencia y la providencia de Dios a partir de milagros,

[13] Traducción de Elwes, p. 61, texto latino, p. 137.
[14] Traducción de Elwes, p. 61, texto latino, pp. 137-138.
[15] Traducción de Elwes, p. 83, texto latino, p. 158.
[16] Traducción de Elwes, p. 82, texto latino, p. 157.

sino que podemos conocerlos por un entendimiento del orden fijo e inmutable de la naturaleza.[17] Después de elucidar la cuestión de los milagros en general, Spinoza pasó a explicar los supuestos milagros bíblicos en particular.

Después de negar o socavar las afirmaciones de quienes dicen haber encontrado tipos especiales de verdad en la Biblia, en el capítulo siete Spínoza se enfrentó directamente al problema de interpretar la Escritura. Algunas personas, indicó, "sueñan que los misterios más profundos yacen ocultos en la Biblia, y se extenúan en la investigación de estos absurdos".[18] En vez de tratar de interpretar la Escritura de esta manera, Spinoza tomó la alternativa más radical: el empleo del método cartesiano. "Puedo resumir la cuestión diciendo que el método de interpretar la Escritura no difiere mucho del método de interpretar la naturaleza; en realidad, es casi el mismo."[19] Para Spinoza, el método para interpretar la naturaleza es básicamente el método cartesiano. Por consiguiente, lo que sigue en el análisis de la Biblia por Spinoza es una combinación de bastantes puntos escépticos, tomados muchos de ellos de La Peyrère, además de un análisis cartesiano de la Escritura.

Es importante notar que Descartes y sus seguidores tuvieron mucho cuidado de limitar el dominio en que era útil el método cartesiano, y de excluir su empleo en la teología y la religión. El propio Descartes siempre respondió a las acusaciones de que era infiel en sus opiniones religiosas insistiendo en que no trataba de temas religiosos, y que aceptaba sin discusión las opiniones de la Iglesia católica.[20] Pascal leyó de esta manera a Descartes y lo censuró por tratar tan sólo del Dios de los filósofos, no del Dios de Abraham, Isaac y Jacob.[21]

[17] Traducción de Elwes, p. 85, texto latino, pp. 159-160.

[18] Traducción de Elwes, p. 99, texto latino, p. 172.

[19] Traducción de Elwes, p. 99, texto latino, p. 172.

[20] Véase, por ejemplo, la carta de Descartes a los Doctores de la Sorbona, antepuesta a las *Meditations*, y dirigida "Al sapientísmo e ilustrísmo Decano y a los Doctores de la Sacra facultad de teología", Haldane-Ross, Vol. I, pp. 133-137; A.-T., Vol. VII, pp. 1-6.

[21] Pascal, *Oeuvres complètes*, París, 1963, prefacio de Henri Gouhier, y notas

Durante largo tiempo, los historiadores de la filosofía supusieron que la revolución cartesiana conduciría, automática o necesariamente, a la irreligión, y que las razones dadas por Descartes para rechazar el escolasticismo también se aplicarían al rechazo de la visión judeocristiana del mundo. Por otra parte, estudiosos franceses del siglo xx, como Gilson, Gouhier y Koyré nos han hecho comprender la posibilidad de que cartesianismo y cristianismo sean compatibles, y que el propio Descartes bien pudo ser un pensador religioso que tratara de unir la religión y la nueva ciencia en una nueva relación armoniosa.[22]

Los adversarios de Descartes, especialmente entre los jesuitas y los calvinistas, vieron implicaciones potencialmente peligrosas, *si* se aplicaba su método a la religión y la teoría.[23] Ni Descartes ni los miembros de la siguiente generación que se consideraron cartesianos hicieron tal aplicación, e insistieron en que sus opiniones religiosas eran ortodoxas.[24]

Spinoza fue el primero en dar el paso radical de aplicar su versión del cartesianismo tanto a la teología como a la escritura, con terribles resultados. Como se ha dicho en el último capítulo, la primera opinión de Spinoza que conocemos es la afirmación de Prado y suya propia de que

de Louis Lafuma, "Le Mémorial", p. 618, "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants".

[22] Cf. Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésian,* y *La Liberté chez Descartes et la théologie;* Henri Gouhier, "La Crise de la Théologie au temps de Descartes, y *La Pensée religieuse de Descartes;* y Alexander Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes.*

[23] Véase, por ejemplo, las críticas a Descartes, por el padre jesuita Bourdin y por los calvinistas Martino Schook y Gisbert Voetius. La crítica de Bourdin aparece en "Objectiones Septimae, cum notis authoris" A.-T., Vol. VII, pp. 451-561. Las críticas de Schook y de Voetius aparecen en *Admiranda methodus novae philosophiae Renati DesCartes.*

[24] La respuesta de Descartes al padre Bourdin aparece en "Objectiones Septimae cum notis authoris", A.-T., Vol. VII, pp. 451-561, y la carta que contiene las quejas de Descartes al padre Dinet, el provincial de los jesuitas, A.-T., Vol. VII, pp. 563-603. Su respuesta Schook y Voetius aparece en "Epistola Renati DesCartes ad Celeberremium virum. D. Gisbertum Voetium", A.-T., Vol. VII-2, París, 1965.

Cartesianos cómo Geulincx, Arnauld, Malebranche y Bernard Lamy afirmaron ser, todos ellos, católicos ortodoxos.

Dios existe, pero sólo filosóficamente.[25] Tomando esto a pecho, el método para estudiar a Dios sería un método filosófico. No queda espacio para estudiarlo en términos de Revelación o de datos supuestamente sobrenaturales. Por tanto, el método de Spinoza para estudiar algo, desarrollo del método cartesiano, también se aplica al propio Dios.

Sobre esta base avanzó Spinoza por la Biblia, examinando las afirmaciones de la Escritura para ver si estaban de acuerdo con un análisis racional basado en claras y distintas ideas de Dios o de la naturaleza. Ya que, afirmó, la mayoría de los temas tocados en la Biblia no pueden demostrarse, entonces tienen que ser interpretados en otros términos, por ejemplo, filológicamente, históricamente, psicológicamente, o en términos de conocimiento científico. Esto puede explicar por qué aparecen tales cosas en el libro, y por qué algunas personas pueden creerlas, aun cuando no podamos saber si son ciertas. Como es evidente, Spinoza pronto transformó la Escritura, de fuente de conocimiento en objeto de conocimiento, mediante la aplicación de las normas cartesianas. La Escritura queda así reducida a un extraño escrito de los hebreos, de hace unos dos mil años, y así se le debe comprender.[26]

Tomando literalmente las afirmaciones de la Escritura y juzgándola sobre la base de ideas claras y distintas de Dios y de las leyes de la naturaleza, Spinoza preguntó si este proceso nos da alguna información demostrablemente cierta o moralmente cierta acerca de la realidad. Lo más que puede encontrarse en la Escritura, según estas normas, son básicas verdades morales, que también pueden descubrirse por medio de un examen filosófico.[27] (También podía aprenderse mucho acerca de lo que hicieron y pensaron los antiguos hebreos, pero esto perte-

[25] Cf. nota 79, cap. XI.

[26] Spinoza, *Tractatus*, caput, VII, "*De Interpretatione Scripturae*", y caput VIII, "In quo ostenditure, Pentateuchon et libros Josuae, Judicum, Rut. Samuëlis, et Regum non esse autographa, Deinde inquiritur, an eorum omnium Scriptores plures fuerint, an unus tantum, et quinam", Traducción de Elwes, pp. 98-132.

[27] Traducción de Elwes, pp. 100-101, 119, 175-181 y 186-187; texto latino, pp. 173, 190, 237-243, y 247-248.

necía al estudio de la historia, no al entendimiento de la realidad.) [28]

En el importantísimo capítulo xv del *Tractatus*, intitulado "En que se muestra que la teología no es servidora de la razón, ni la razón de la teología: definición de la razón que nos capacita a aceptar la autoridad de la Biblia", Spinoza puso en claro los resultados de su análisis. Empezó por bosquejar una alternativa que luego rechazaría entre escepticismo y dogmatismo. En este contexto, Spinoza afirmó que la visión escéptica decía que la razón había de ser obligada a convenir con la Escritura. Esto equivale a negar la certidumbre de la razón. La otra opinión, el dogmatismo, sostiene que "el significado de la Escritura debe ser obligado a convenir con la razón".[29]

Spinoza consideró que la visión dogmática estaba representada por Maimónides y sus seguidores, que alteraron y aun violaron el significado literal de la Escritura. Reescribieron o reinterpretaron pasajes para hacerles corresponder con las normas racionales. Spinoza insistió, de manera casi fundamentalista, en que cada texto debe tomarse por su valor aparente.

Para Spinoza, el resultado neto de su método de interpretación de la Escritura es que muchos pasajes sencillamente no tienen sentido. En lugar de engañar, como Spinoza afirmó que lo había hecho Maimónides,[30] había otra posibilidad, al menos igualmente peligrosa: la de acomodar la razón a la Escritura. Ésta, la visión escéptica, destruiría todas las normas racionales (ya que la razón tendría que adaptarse a un texto no racional, la Escritura). "¿Quién, que no esté desesperado o loco, desea despedirse de la razón, o despreciar las artes y las ciencias, o negar la certidumbre de la razón?" [31]

Spinoza resolvió entonces el problema en cuestión insistiendo en que había que separar la filosofía y la teología, en lugar de acomodarla una a la otra. La filosofía se

[28] *Tractatus*, caps. VII-XIII.
[29] Traducción de Elwes, p. 190, texto latino, p. 250.
[30] Traducción de Elwes, pp. 114-118 y 190-191; texto latino, pp. 186-189, y 250-251.
[31] Traducción de Elwes, p. 197; texto latino, p. 256.

juzga por normas racionales, por ideas claras y distintas. La teología debe juzgarse por su realización significativa, la enseñanza de piedad y obediencia. No puede ofrecer ni ofrece pruebas de la verdad de sus prescripciones. La teología, si se mantiene en este papel, estará de acuerdo con la razón, pues lo que pide a la gente hacer y creer está apoyado por la evidencia filosófica. La verdad de las prescripciones teológicas será decidida por la filosofía, y la teología por sí misma no puede ser considerada verdadera ni falsa.

Esto entraña una especie de escepticismo total acerca de la teología y la religión. Sus proposiciones están fuera de lo cognoscitivo (salvo las que son apoyadas por la filosofía). Es inútil cuestionar o aun dudar de las proposiciones teológicas o religiosas, pues están fuera del ámbito donde tienen pertinencia estos actos mentales. Así como los positivistas, a comienzos de este siglo, declararon que el discurso ético y el discurso estético eran no cognoscitivos y no estaban abiertos a preguntas acerca de la verdad o falsedad de las afirmaciones de valor, de manera similar Spinoza había socavado el poder de la teología y de la religión suprimiéndolo de toda discusión filosófica (en el sentido general en que Spinoza emplea este término) o cognoscitivamente significativa.

Después de haber degradado fundamentalmente la teología y la religión, y de haberlas expulsado del mundo racional, Spinoza trató de hacer parecer que aún quedaba un gran papel que desempeñar a la teología y la religión. Puso fin al capítulo xv declarando:

> Antes de seguir adelante, quiero decir expresamente (aunque ya lo he dicho antes) que yo considero muy grande la utilidad o la necesidad de la Sagrada Escritura o la Revelación. Pues así como no podemos percibir por la luz natural de la razón que la obediencia es el camino de salvación, y sólo somos enseñados por la revelación que así es por gracia especial de Dios, que nuestra razón no puede alcanzar, así se sigue que la Biblia ha dado un gran consuelo a la humanidad. Todos somos capaces de obedecer, mientras que sólo hay muy pocos, comparados con el cúmulo de la humanidad, que pue-

> den adquirir el hábito de la virtud con la sola guía de la razón sin ayuda exterior. Ergo, si no hubiésemos tenido el testimonio de la escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos los hombres.[32]

El análisis de la Biblia por Spinoza, empleando puntos escépticos de La Peyrère acerca de que su autor fuera Moisés, etc., y aplicando el método crítico de la ciencia cartesiana al contenido del documento, desempeñó un papel vital en el desarrollo de la moderna crítica bíblica. Spinoza negó que hubiese en la Biblia algún mensaje especial que no pudiese aprenderse por medios filosóficos. E insistió en que gran parte de la Biblia podía comprenderse mejor en los términos de la historia judía, la psicología primitiva y temas similares. La extensión de la metodología cartesiana a la evaluación del marco de la Escritura para interpretar al hombre y su lugar en el universo llevó a Spinoza a concluir que la Escritura no tenía cabida en el mundo intelectual. En cambio, la Biblia tan sólo era fuente de acción moral para quienes intelectualmente no eran capaces de distinguir la base racional de la conducta humana.

Por extrema que pueda parecer la posición de Spinoza, al sacar las cuestiones religiosas del ámbito epistémico y hacer de su evaluación e interpretación la tarea del científico moral, sin embargo el más grande estudioso bíblico de finales del siglo XVII, el padre Richard Simon, adoptó muchas de las técnicas de Spinoza para la crítica bíblica. La primera obra importante de Simon, *La historia crítica del Antiguo Testamento* (1678), recorrió la historia de los documentos conforme pasaron de los tiempos antiguos a la actualidad, explorando la historia filológica de los textos hebreo y griego y la antropología de los antiguos judíos. Simon fue un estudioso mucho más completo que su amigo La Peyrère o que Spinoza. Insistió en que no estaba tratando de crear un pirronismo acerca del texto bíblico, pues estaba seguro de que en la Biblia había un mensaje si el texto era correcta y apropiadamente interpretado.

[32] Traducción de Elwes, pp. 192-199; texto latino, pp. 257-258.

Las tareas de corrección y comprensión adecuada podían durar eternamente, pero eso no anulaba la existencia del mensaje divino. Cuando Simon fue acusado de spinozista, replicó que estaba de acuerdo con el método de estudio bíblico de Spinoza, pero no con su conclusión.[33]

Otros no pudieron quedarse tan tranquilos. Las implicaciones revolucionarias de la crítica bíblica de Spinoza fueron inmediatamente obvias. El *Tractatus*, como el *Prae-Adamitae* de quince años antes, fue prohibido en Holanda. (Muy pocos libros tuvieron esta distinción en Holanda en el siglo XVII.) Circuló con títulos falsos, como *Traitté des cérémonies superstitieuses des Juifs*.[34] Sobre la base del libro, Spinoza fue atacado como archiateo. Al parecer se cansó de los ataques y decidió no publicar la *Ética* cuando la terminó en 1675, porque no quiso verse arrastrado a una lucha con los pastores locales.[35]

Algunos de los adversarios de Spinoza, que estaban seguros de que el cartesianismo conduciría a la infidelidad y al ateísmo, encontraron en Spinoza una prueba de sus temores. Por ejemplo Henry More, después de romper con Descartes, estuvo seguro de que la teoría de éste no era más que una forma de infidelidad. Dijo haber oído que en Holanda había cartesianos que "se burlaban de la reli-

[33] Acerca de Simon, véase A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament*, Lausanne, 1869, Louis I. Bredvold, *The Intellectual Milieu of John Dryden*, Ann Arbor, 1959, esp. pp. 98-107; Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, París, 1935; Décima parte, cap. III, pp. 184-202; Henry Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique en France au XVII^e siècle*, París, 1900; Jean Steinmann, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, París, 1960.

La opinión habitual de Simon acerca de Spinoza era "Spinoza a pû avancer dans son livre plusieurs choses veritables, qu'il aura même prises de nos Auteurs mais il en aura tiré des consequences fausses et impies," Richard Simon, *De l'Inspiration des Livres Sacrés*, p. 43. Una razón de los malos resultados de Spinoza, según Simon, era que Spinoza *"ne paróit, même qu'il ait fait beacoup de reflexion sur la matière qu'il traitoît, s'etant contenté souvent de suivre le Système mal digeré de La Peyrère Auteur des Préadamites"*, p. 48.

[34] Otros títulos falsos incluyen *La Clef du Sanctuaire*, y *Reflexions curieuses d'un esprit des-interessé sur les matières plus importantes au salut*. Todas estas obras fueron publicadas en 1678, pero no se da el lugar de publicación.

[35] Véase la carta de Spinoza a Oldenburg, Verano de 1675. Traducción de Elwes, Vol. II, pp. 296-297, carta XIX (LXVIII); texto latino, Vol. III, pp. 218-219.

gión y eran ateos".[36] Luego llegó "Spinoza, primero judío, luego cartesiano y ahora ateo".[37] El *Tractatus*, afirmó More, atacaba las bases de la religión bíblica.

Ocurrió que, desde antes de la publicación de la *Ética*, con su madura metafísica naturalista, muchos comprendieron que el escepticismo ante la religión revelada era explícito en el escrito de Spinoza, y se percataron de que esta manera de tratar la Biblia negaría la validez o la importancia de la tradición judeo-cristiana. El *Tractatus* más la *Ética* admitirían una perspectiva totalmente nueva de experiencia humana. Lo que Pascal denunció como miseria del hombre sin el Dios bíblico, para Spinoza era liberación del espíritu humano de las cadenas del miedo y la superstición.

El escepticismo de Spinoza acerca de los valores del mundo bíblico, y su idea de cómo había de ser remplazado por el hombre racional, estaban mucho más allá de lo que podían aceptar los pensadores del siglo XVII. Años después de la muerte de Spinoza, fue insulto la palabra "spinozista". Se necesitó casi un siglo para que alguien pudiese decir sin correr riesgos que era seguidor de Spinoza. Pero algunas de las figuras alemanas de la Ilustración que afirmaron esto aun se metieron en dificultades.[38] El muy tolerante Pierre Bayle aseveró que Spinoza "era un ateo sistemático que empleaba un método totalmente nuevo".[39] Y, según Bayle, el *Tractatus* era "un libro pernicioso y detestable"[40] que contenía las semillas del ateísmo de la *Ética*.

Lo que Spinoza realizó respecto a la religión revelada no puede llamarse escepticismo pirrónico, ni agnosticismo su versión teológica. Parte de la labor de Spinoza consistió en llevar adelante las dudas de La Peyrère

[36] Henry More a Robert Boyle, carta del 4 de diciembre (1670?), en *The Works of Robert Boyle*, editado por Thomas Birch, Londres, 1772, Vol. VI, p. 514.

[37] *Ibid.*, *loc. cit.*

[38] Como ocurrió a Lessing y Jerusalén. Véase el artículo sobre Lessing de Henry Chadwick, en la *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. IV, pp. 443-446

[39] Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, comienzo del artículo "Spinoza".

[40] *Ibid.*, el texto principal antes de la Observación E.

acerca del texto bíblico. Pero mucho más de tal labor consistió en negar el contenido cognoscitivo de la Escritura en función de profecías, milagros o cosas similares. Esto pudo ser clasificado como escepticismo negativo o como escepticismo académico. Spinoza no sólo dudó de las pretensiones de verdad de la Escritura: las negó, salvo como mensaje moral. En esta negativa, ya no tiene sentido considerar las afirmaciones de la religión revelada como verdaderas o falsas. Están fuera del ámbito donde pueden aplicarse la prueba y la duda. Se les puede estudiar como parte de la historia de la estupidez humana, por lo que representan histórica, sociológica o psicológicamente, pero no se les puede estudiar por su verdad o falsedad.

La negativa del valor de la religión revelada pronto fue llamada "escepticismo", y pronto hubo teólogos combatiendo a los escépticos y los infieles. Es probable que la aplicación más común que hoy se da al término "escéptico" sea al incrédulo en materia de religión.[41] En este sentido, si se toman en cuenta las condiciones del último párrafo, creo yo justo considerar a Spinoza como escéptico en materia de religión, aun cuando sus opiniones fuesen mucho más allá de la duda, hasta llegar a la completa negativa. Si Spinoza fue un escéptico irreligioso, en cambio fue notablemente aescéptico o antiescéptico en los campos del conocimiento científico y filosófico. Como trataré de demostrarlo, ésta no es señal de inconsecuencia, sino que, antes bien, abarca una de las afirmaciones básicas del conocimiento de Spinoza, que se aplica a todos los temas, incluso el de la religión.

Es obvio que Spinoza pasó mucho tiempo sobre las *Meditations* de Descartes y sus *Principles*, y por tanto no pudo dejar de entrar en contacto con ideas escépticas y con el

[41] El *Third International Dictionary*, de Webster, da como uno de los tres significados de "escéptico": *a person marked by skepticism regarding religion or religious principles: and one of the three meanings of "skepticism"* (persona marcada por escepticismo en cuestión de religión o de principios religiosos"; y uno de los tres significados de "escepticismo" "duda concerniente a los principios religiosos básicos (como inmortalidad, providencia, revelación, pero no necesariamente negativa de ellos).

problema planteado por los escépticos. Aparte de lo que aprendió de Descartes acerca de escepticismo, Spinoza tuvo conciencia al menos de una fuente escéptica clásica, Sexto Empírico, al que cita en una de sus cartas.[42] Pierro Di Vona, en su artículo "Spinoza e lo scetticismo classico", exploró la posibilidad de que Spinoza conociera otras fuentes. Di Vona consideró más probable que Spinoza hubiese conocido a Cicerón o a Diógenes Laercio a que hubiese conocido a Sánchez, Montaigne o Charron.[43]

Para nuestros fines, no importa cuánta literatura escéptica conoció Spinoza, ya que su visión muy negativa se funda, básicamente, en términos de los conceptos cartesianos en *Los principios de la filosofía cartesiana,* y en otras partes plantea los mismos o similares puntos. Considerando la gravedad de *la crise pyrrhonniene* de mediados del siglo XVII, y especialmente su gravedad para Descartes, resulta un tanto sorprendente ver la calma con que Spinoza le hizo frente, y la facilidad con que pensó disiparla. El problema del escepticismo aparece al menos una vez en las obras principales de Spinoza. Pienso yo que su concepto del problema puede discernirse empezando con *Los Principios de la filosofía cartesiana* (1666), examinando lo que dijo Spinoza y lo que dijo Descartes sobre el mismo problema.

Al comienzo de los *Principios,* Spinoza omitió la duda cartesiana como uno de los medios de Descartes para buscar la verdad.[44] Spinoza dijo que el efecto del método de Descartes era que "emprendió reducirlo todo a la duda no como escéptico que no aprehende otro fin que la duda misma, sino para liberar su espíritu de todo prejuicio".[45] Se nos dice que Descartes esperaba descubrir los

[42] Carta LX (LVI) a Hugo Boxel, La Haya 1674, traducción de Elwes, Vol. II, p. 387; texto latino, Vol. III, p. 191.

[43] Piero di Vona, "Spinoza e lo scetticismo classico", en *Rivista critica di Storia della Filosofia,* Anno 1958, fasc. III, pp. 291-304.

[44] Spinoza, *Principles of the Philosophy of René Descartes,* en *Earlier Philosophical Writings,* traducido por Frank A. Hayes, Indianapolis, 1963, p. 13, texto latino, Vol. IV, p. 110.

[45] Spinoza, *Principles of Descartes Philosophy,* Traducción de Hayes, p. 13; texto latino, Vol. IV, p. 110.

fundamentos firmes e inconmovibles de la ciencia, que no podrían eludirlo si él seguía el método. "Pues los verdaderos principios del conocimiento deben ser tan claros y ciertos que no necesiten prueba, deben estar más allá de todo azar o duda, y deben ser tales que nada pueda ser probado sin ellos."[46] Es a la existencia de tales principios (y a la catástrofe intelectual si no los hay) a la que apelará Spinoza en sus escaramuzas con los escépticos, escaramuzas porque en realidad no entabla grandes batallas con ellos. Lo que suprime todas las dudas cartesianas es que conocemos "que la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso no nos ha sido dada por un Dios supremamente bueno y verídico para engañarnos".[47] Al analizar esto, Spinoza dejó en claro su base fundamental de la certidumbre.

> Pues, como es obvio por todo lo que ya se ha dicho, el pivote de toda la cuestión es éste, que podemos formar un concepto de Dios que nos dispone de tal manera que no podemos, con idéntica causa, suponer que es engañador como que no lo es, sino que nos compele a afirmar que es enteramente verídico. Pero cuando nos hemos formado semejante idea, se suprime la razón de dudar de las verdades matemáticas; pues entonces, volvamos a donde volvamos nuestros espíritus para dudar de cualquiera de estas cosas, como en el caso de nuestra existencia, no encontramos nada que nos impida concluir que es enteramente cierto.[48]

Spinoza sigue adelante presentando la teoría de Descartes, y en el curso de su presentación hace obvia la centralidad de la idea de Dios. Afirma que no tiene objeto argüir con quienes nieguen que tienen la idea. Es como tratar de enseñar los colores a un ciego. "Pero, a menos que estemos dispuestos a considerar a estas personas como una nueva especie animal, a medio camino entre hombres y brutos, prestaremos poca atención a sus pala-

[46] Spinoza, *Principles*. Traducción de Hayes, p. 13; texto latino. Vol. IV, p. 111.
[47] *Ibid.*, Traducción de Hayes, p. 17; texto latino, Vol. IV. p. 114.
[48] *Ibid.*, Traducción de Hayes, p. 20, texto latino. Vol. IV, p. 116.

bras."[49] La centralidad vuelve a mostrarse cuando Spinoza presenta las proposiciones que integran la filosofía de Descartes. El criterio de la verdad, "todo lo que percibimos clara y distintamente es cierto" sigue de "Dios es absolutamente cierto, y no es un engañador".[50] Descartes se había valido de aquel criterio para demostrar que Dios no era un engañador. En el mundo de Spinoza, la idea de Dios excluye el engaño y garantiza que las ideas claras y distintas son ciertas.

En el propio intento de Spinoza por desarrollar metodológicamente su filosofía (el inconcluso *Tratado sobre la reforma del entendimiento*), después de haber desarrollado su método para descubrir la verdad cierta, se detuvo a considerar la posibilidad de que aún quedara algún escéptico que dudara de nuestra verdad básica, y de todas las deducciones que hacemos, tomando tal verdad como nuestra norma; entonces o bien debe estar discutiendo de mala fe, o habremos de confesar que hay hombres con absoluta ceguera mental, ya sea innata o debida a malas concepciones; es decir, a alguna influencia externa.[51] La clasificación del escéptico como mentalmente ciego ya había aparecido en los *Principios de la filosofía cartesiana*. Quisiéramos saber qué prueba podía dar Spinoza, además de apelar a la claridad y certidumbre que para él tenían varias verdades.

Spinoza obviamente quedó perplejo ante su supuesto escéptico. Pasó a decir que no podía afirmar ni dudar de nada. Ni siquiera pudo decir que no sabía nada; en realidad, "debiera quedarse mudo por temor de suponer casualmente algo que tuviera el sabor de la verdad".[52] Si estos escépticos "niegan, conceden o contradicen, no saben lo que niegan, conceden o contradicen, de modo que deben ser considerados como autómatas, absolutamente carentes de inteligencia".[53]

[49] *Ibid.*, Traducción de Hayes, p. 33, texto latino, Escolio a Prop. VI, p. 126.
[50] Spinoza, *Principles*, Part I, Prop. XIII y XIV.
[51] Spinoza, *On the Improvement of the Understanding*, Traducción de Elwes, Vol. II, p. 17; texto latino, *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Vol. I, p. 14.
[52] *Ibid., loc. cit.*
[53] *Ibid., loc. cit.*

En todos los comentarios de Spinoza hasta este punto, encontramos básicamente un argumento *ad hominem* acerca de la mentalidad y del carácter del escéptico o el dubitativo; Spinoza aún debe enfrentarse a los argumentos del escéptico, ya sea que éste se encuentra en posición de afirmar o de negar. Más adelante, en la *Reforma del entendimiento,* Spinoza puso en claro lo que estaba en juego. "Por tanto no podemos arrojar dudas sobre las verdaderas ideas mediante la suposición de que existe una deidad mentirosa que nos desencamina en lo que es más cierto. Sólo podemos sostener semejante hipótesis mientras no tenemos una idea clara y distinta."[54] Cuando reflexionamos sobre la idea de Dios, sabemos que Él no puede ser un engañador, con la misma certidumbre con que sabemos que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos. Spinoza, también en la *Reforma del entendimiento,* desdeña la posibilidad de que la búsqueda de la verdad conduzca a una regresión infinita de búsqueda de un método, y de buscar un método para encontrar el método, etc. Spinoza insistió en que

> Para descubrir la verdad, no hay necesidad de otro método para descubrir tal método; ni de un tercer método para descubrir el segundo, y así infinitamente. Por semejantes procedimientos nunca llegaríamos a ningún conocimiento de la verdad o, en realidad, a ningún conocimiento en absoluto[...] El intelecto, por su fuerza innata, hace por sí mismo instrumentos intelectuales, con lo cual adquiere fuerza para desempeñar otras operaciones intelectuales, y de estas operaciones obtiene, nuevamente, instrumentos frescos, o el poder de llevar más adelante sus investigaciones, y así procede gradualmente hasta llegar a la cúspide de la sabiduría.[55]

En sus obras posteriores, el *Tractatus* y la *Ética,* Spinoza puso más en claro sus razones para rechazar el escepticismo como posibilidad seria en el mundo racional

[54] *Ibid.,* Traducción de Elwes, p. 30; texto latino, p. 25.

[55] *Ibid.,* Traducción de Elwes, pp. 11-12, texto latino, I, pp. 10-11. Deseo agradecer al Prof. J. N. Watkins de la London School of Economics el hacerme observar la importancia de estos pasajes.

de la filosofía. (Debe notarse que Spinoza discutió pocas veces el escepticismo, y cuando lo hizo, por lo general fue como un "aparte".) En el *Tractatus,* al tratar de la prueba de la existencia de Dios, Spinoza comienza diciendo: "Como la existencia de Dios no es evidente"[56] y luego añade una nota importante, que aparece al final del libro, donde dice: "Dudamos de la existencia de Dios, y por consiguiente de todo lo demás, mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios, sino tan sólo una idea confusa. Pues así como el que no conoce correctamente la naturaleza de un triángulo, no sabe que sus tres ángulos son iguales a dos ángulos rectos, así el que concibe confusamente la naturaleza divina no ve que está en la naturaleza de Dios existir." Al final de la nota declara Spinoza que cuando se vuelve claro para nosotros que Dios existe necesariamente, y que "todas nuestras concepciones abarcan en sí mismas la naturaleza de Dios y son concebidas a través de ella, *finalmente vemos que todas nuestras ideas adecuadas son ciertas*" (las cursivas son mías).[57]

Así pues, el hombre puede ser y es un escéptico completo hasta que tenga una idea clara y distinta de Dios. Todo es dudoso (o confuso) sin la idea de Dios. Spinoza comparó constantemente la situación con la matemática, donde, si no tenemos una idea clara y distinta de un triángulo, no podemos saber qué otras propiedades tiene el triángulo. Pero, con la idea de Dios, la situación es mucho más importante, ya que todas nuestras ideas claras "abarcan en sí mismas la naturaleza de Dios" y son concebidas a través de Él. Y es por el conocimiento de Dios como sabemos que todas nuestras ideas adecuadas son ciertas.

Por tanto, antes de conocer la idea de Dios somos o podemos ser escépticos de todo. Pero para superar esta terrible situación no requerimos los heroicos esfuerzos de Descartes, sino tan sólo un esfuerzo racional, y un sentido racional de lo que es claro y cierto, o claro y distinto. Spinoza prosigue en el texto del *Tractatus,*

[56] Spinoza, *Tractatus,* Traducción de Elwes, p. 84, texto latino. II p. 159.
[57] *Tractatus,* Traducción de Elwes, p. 270; texto latino, II, p. 315.

> [La existencia de Dios] debe inferirse necesariamente de ideas tan firme e incontrovertiblemente ciertas que no puede postularse ni ser concebido ningún poder lo suficiente para impugnarla [como el demonio de Descartes o su Dios engañador]. Deben aparecernos con tal certidumbre cuando inferimos de ellas la existencia de Dios, *si deseamos poner nuestra conclusión más allá del alcance de la duda* [las cursivas son mías]; pues si pudiéramos percibir que tales ideas podían ser impugnadas por algún poder cualquiera, dudaríamos de su verdad, dudaríamos de nuestra conclusión, a saber, de la existencia de Dios, y nunca podríamos estar ciertos de nada.[58]

Además de ofrecer el argumento a partir de la catástrofe, o sea, si pudiésemos dudar de la verdad fundamental de que Dios existe, no podríamos estar seguros de nada, y nos veríamos reducidos a ser escépticos, Spinoza también presentó una tesis central de su teoría del conocimiento. Todo conocimiento procede o es validado por nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Este fundamental conocimiento se valida a sí mismo, ya que nuestro sentido racional no puede mantener el posible gambito escéptico de que Dios sea un engañador si conocemos la idea de Dios, y no se nos puede obligar a una infinita regresión acerca de cómo lo sabemos. Esta idea excluye inmediatamente las posibilidades escépticas cartesianas por causa de cómo es la idea, o por causa de lo que la idea expresa. Si no tenemos una idea clara de Dios, entonces no sólo es posible el escepticismo, sino que tal es el destino del hombre, ya que en esta situación "nunca podríamos estar ciertos de nada".

Por tanto, el escepticismo es al mismo tiempo posible y necesario si no se tiene una idea clara de Dios. El escepticismo no es resultado de tropos o argumentos, sino de la ignorancia. No es refutado sino, antes bien, remplazado por las trascendentales consecuencias de tener una idea clara de Dios. Y semejante idea excluye las siguientes consideraciones escépticas de Descartes, de que Dios

[58] *Tractatus*, Traducción de Elwes, pp. 84-85; texto latino, II, pp. 159-160.

puede ser un engañador. La idea clara y adecuada de Dios inmediatamente elimina esta posibilidad.

El escéptico todavía puede preguntar: "¿Cómo sabéis que vuestra idea de Dios es clara y cierta, o verdadera y adecuada?" La idea, para Spinoza, al parecer debe validarse a sí misma. Será "tan firme e incontrovertiblemente cierta, que ningún poder podrá postularse o concebirse lo suficiente para impugnarla". La persona que impugna la idea de Dios es simplemente ignorante y en realidad no sabe cómo es la idea. La persona que sí tiene la idea comprenderá que es cierta y no puede ser falsa, por muchas consideraciones escépticas que se introduzcan. Y una de las razones de que no pueda ser falsa es el argumento basado en la catástrofe, a saber, que esto y todo lo demás se volvería incierto.

Cerca del fin del Libro II, la *Ética* se enfrenta más extensamente al escepticismo, diagnosticando que se debe a ignorancia. La Proposición LXIII dice "el que tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de ello". En una nota a esta proposición dijo Spinoza:

> Nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica la suma certidumbre; en efecto, tener una idea verdadera no significa nada más que conocer una cosa perfectamente, o sea lo mejor posible; ni nadie, por cierto, puede dudar de esta cosa a no ser que crea que la idea es algo mudo como una pintura sobre una tabla y no un modo del pensar, a saber, el entender mismo; y pregunto, ¿quién puede saber que entiende una cosa a no ser que entienda antes la cosa? Esto es, ¿quién puede saber que está cierto de una cosa a no ser que antes esté cierto de esa cosa? Además, ¿qué puede darse más claro y más cierto, como norma de la verdad, que la idea verdadera? Sin duda, así como la luz se manifiesta a sí misma y manifiesta las tinieblas, así la verdad es norma de sí y de lo falso.[59]

Spinoza se deshizo de una de las cuestiones básicas que generaban escepticismo en Montaigne, y que Descar-

[59] Spinoza, *Ethica*, Traducción de Elwes, pp. 114-115; texto latino, pp. 107-108.

tes trató de superar. Una idea no es un objeto inerte que tratamos de evaluar mediante normas que, a su vez, requieren justificación. Spinoza insistió en que una idea es un modo de pensar, cuya verdad o falsedad se muestra. No se requiere ninguna infinita regresión de métodos, porque tener una idea verdadera es lo mismo que conocer algo perfectamente, y esto se muestra por las facultades naturales del intelecto. No es posible un problema escéptico porque sabemos, y sabemos que sabemos, o bien estamos en la ignorancia. El escéptico que desea debatir a Spinoza simplemente será enviado a pensar en si conoce o comprende algo perfectamente (lo que equivale a un conocimiento claro y cierto); si duda de tener semejante conocimiento, entonces se le despide como a un ignorante que ni siquiera sabe lo que es esencial para el debate.

Para Spinoza, no se necesita ninguna larga y elaborada prueba contra los escépticos, ya que está afirmando, en contraste con Descartes, que el hecho mismo de comprender, como tal, nos da conciencia de que conocemos y que conocemos que conocemos. Aun cuando el escéptico alegue que tal persona puede estar errada, Spinoza insiste en que esto sería imposible si la persona tuviese una idea clara y cierta. Sería su propia norma. Como indican algunas de las citas anteriores, la alternativa es, para Spinoza, o bien conocer a Dios y a todo lo que se sigue de tal conocimiento, o no conocer nada. Y puesto que conocemos algo, como que un triángulo es igual a dos ángulos rectos, una verdad puede mostrarse en el acto de conocerla, y no hemos de preocuparnos por el escepticismo sino, antes bien, por analizar nuestra verdad para descubrir lo que la hace verdadera, a saber, Dios. El escéptico no sabe nada, ya que tiene todas sus supuestas dudas. Se encuentra en un estado de ignorancia que sólo puede curar una genuina experiencia de conocimiento. Puede encontrarse en el estado de suspender el juicio, lo que significa "que no percibe adecuadamente el asunto en cuestión".[60] En cuanto lo haga, abandonará su escepticismo.

[60] *Ethics,* Traducción de Elwes, p. 124; texto latino, I, p. 117.

Spinoza no ve al escepticismo como un fantasma que recorra la filosofía europea. Las citas que he empleado son casi la totalidad de su análisis del asunto. A diferencia de Descartes, que tuvo que abrirse paso a través del escepticismo, luchando para llegar a una verdad dogmática, Spinoza simplemente comenzó con una seguridad en que su sistema era cierto, y en que todo el que no viera esto o bien era ciego a la verdad (como hay ciegos a los colores) o bien era un ignorante. Se puede ayudar al ignorante haciéndole mejorar su entendimiento, y conocer algo clara y ciertamente, o adecuadamente.

El dogmatismo epistemológico de Spinoza probablemente es el más alejado del escepticismo de todas las nuevas filosofías del siglo XVII. Es una genuina teoría antiescéptica que trata de erradicar la posibilidad o el absurdo de dudar o de suspender el juicio. Spinoza comenzó su sistema en el punto al que otros estaban tratando de llegar después de haber superado la amenaza escéptica. Spinoza eliminó a los escépticos proponiendo, en primer lugar, el axioma "una idea verdadera *debe* corresponder a su ideal u objeto"[61] (las cursivas son mías), e insistiendo después en que la gente tiene ideas ciertas. La evidencia de esta última afirmación se debe a la experiencia personal; de la primera, no dice nada salvo que es un axioma. Y como axioma elimina la necesidad de tender puentes de las ideas a los objetos.

Para Spinoza no hay verdaderos escépticos, sino sólo ignorantes. Con su enorme seguridad, basado en su idea clara y cierta, y verdadera y adecuada de Dios, Spinoza pudo responder a su ex discípulo, Albert Burgh, quien había preguntado, "¿Cómo yo [Spinoza] sé que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado en el mundo?",[62] diciendo, "no presumo haber fundado la mejor filosofía; sé que comprendo la verdadera filosofía".[63] Si se le pregunta a Spinoza cómo sabe esto, su respuesta será

[61] Este es el sexto axioma del primer libro de la *Etica* de Spinoza.

[62] Carta de Spinoza a Albert Burgh, 1675, traducción de Elwes, Vol. II, p. 416; texto latino, III Epistola LXXVI, pp. 232-233.

[63] *Ibid.*, Traducción de Elwes, p. 416; texto latino, III, p. 233.

que lo sabe del mismo modo que sabe que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos; "que esto es suficiente no será negado por nadie cuyo cerebro esté sano y que no vaya soñando con espíritus malignos que nos inspiran ideas tanto falsas como verdaderas. Pues la verdad es el índice de sí misma y de lo que es falso".[64]

El radical antiescepticismo de Spinoza acerca del conocimiento reforzó su escepticismo acerca del conocimiento religioso. Basado en la verdadera y adecuada idea de Dios, que es clara y obvia cuando se la entiende, es evidente que Dios no puede ser la figura representada en la religión popular. Pudo decirse que los juicios de Dios trascienden, con mucho, nuestro entendimiento. "Esto, sin duda, hubiera sido la única causa de que la verdad quedara eternamente oculta al género humano, si la matemática, que no trata de los fines, sino tan sólo de las esencias y propiedades de las figuras, no hubiera mostrado a los hombres otra norma de la verdad."[65] Nuestras ideas claras y ciertas muestran que Dios no tiene motivos, ni actúa para alcanzar fines. No hay propiedades de valor en la naturaleza, que Dios esté tratando de aumentar. Todas las aberraciones que la gente dice a este respecto

> Muestran suficientemente que cada uno juzga de las cosas según la disposición de su cerebro o, más bien, toma las afecciones de su imaginación por las cosas mismas. Por lo que no es extraño (para observar también esto de paso) que entre los hombres hayan nacido todas esas controversias que conocemos y de ellas finalmente el escepticismo [...] los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y más bien las imaginan que las entienden. En efecto, si las entendiesen, y testigo es la matemática, aun cuando no atrajeran a todos, al menos los convencerían.[66]

Así pues, para Spinoza las controversias religiosas causadas por la ignorancia de la idea de Dios conducían

[64] *Ibid.*, Traducción de Elwes, pp. 416-417; texto latino, III, p. 233.

[65] Spinoza, *Ética*, Traducción de Elwes, p. 77; texto latino I, p. 69. (Esta cita, y la siguiente, vienen del apéndice al libro I, de la *Ética.)*

[66] *Ibid.*, Traducción de Elwes, p. 80; texto latino pp. 71-72.

al escepticismo. Si la gente enfocara el problema primero a través de las ideas matemáticas y luego a través del conocimiento de Dios, vería cuán falsa y cuán estúpida es la religión popular. Por tanto, el completo dogmatismo de Spinoza justifica una duda y finalmente una negación de la religión popular.

Spinoza pensó haber encontrado una manera de acabar con toda la fuerza del escepticismo mientras desarrollaba un (o *el*) sistema completamente cierto de filosofía. El dios de su filosofía echaría las bases de un radical escepticismo o negativa de la religión popular, así como de los sistemas teológicos del judaísmo y el cristianismo. El Dios de su sistema, una vez conocido, nos daría un baluarte contra todo desafío escéptico, ya que el desafío sería clasificado como caso de ignorancia o de ceguera a la verdad. Los escépticos podrían estar planteando estas preguntas: "¿Cómo sabéis que X es cierto?"; Spinoza diría que la verdad es índice de sí misma, de modo que la pregunta se debe a ignorancia o a estupidez.

El hiperracionalismo y el antiescepticismo de Spinoza sólo fueron atacados por un escéptico. (Por supuesto, su escepticismo hacia la religión revelada fue atacado por los teólogos de toda Europa.) Pierre Bayle, en el *Dictionnaire historique et critique* dedicó su artículo más largo, que en realidad podría ser todo un libro, a Spinoza.[67] Este artículo habitualmente es glosado como un simple mal entendimiento de las categorías de Spinoza, pero Bayle no era hombre para leer mal, intencionalmente, a sus adversarios. Hacer justicia al ataque de Bayle a Spinoza requeriría un artículo muy extenso, si no todo un libro. Para nuestro propósito actual, pienso yo, uno de sus puntos es interesante, a saber, que el racionalismo de Spinoza justificaría las conclusiones más irracionales. En las observaciones Q y T, Bayle trató de mostrar que si Spinoza hubiese discutido lógicamente habría visto que no hay filósofo que tenga menos razones para negar la existencia de

[67] El artículo, además de sus extensas y numerosas notas de pie de página, ocupa cerca de trescientas páginas ordinarias.

los espíritus y del infierno que el propio Spinoza. Bayle intentó mostrar que, de la naturaleza ilimitada de la deidad spinozista, se seguía que Él podía (y en realidad lo había hecho) crear espíritus, demonios, etc., así como un infierno. El punto de Bayle parece consistir en que la lógica de la posición de Spinoza no puede excluir nada como posible componente del mundo.[68] Por tanto, el tan decantado racionalismo de Spinoza terminaría justificando todo tipo de irracionalismo.

El spinozismo sobrevivió a Bayle y a muchos otros atacantes. El escepticismo hacia la religión, aunado a un antiescepticismo dogmático acerca del conocimiento, se convirtió en modelo para muchos de los deístas ingleses y pensadores de la Ilustración francesa que profundizaron en los muchos puntos escépticos planteados por La Peyrère y por Spinoza, hasta llegar a un punto en que creyeron haber abolido la religión tradicional, y trataron de hacerlo políticamente durante el Reino del Terror.[69] Por ejemplo, D'Holbach pudo argüir dogmáticamente en favor de una metafísica naturalista mientras escribía *Los tres impostores, Moisés, Jesucristo y Mahoma.*[70]

La combinación de escepticismo religioso y metafísica dogmática formó la posición de muchos hombres de la Ilustración. Hubo que esperar a Hume para que apareciese alguien que era al mismo tiempo escéptico religioso y escéptico epistemológico. El escepticismo religioso fomentado por La Peyrère y Spinoza dominó la posición de la vanguardia en Inglaterra, Francia, y después Alemania.

[68] Bayle, *Dictionnaire*, art "Spinoza", observaciones Q y T.

[69] Desde 1792, el gobierno revolucionario de Francia trató de eliminar todas las formas de religión tradicional. El abate Henri Grégoire, que luchó por la "liberté des cultes", afirmó que esta supresión era un experimento de administración social para crear la sociedad de ateos que había descrito Pierre Bayle, sociedad que sería más moral que una sociedad de cristianos. Cf. Grégoire, *Discours sur la liberté des cultes* (n.p. An III 1795) p. I, e *Histoire des sectes religieuses*. Tomo I, Paris, 1828.

[70] La versión final y más conocida de los *Tres Impostores* se ha atribuido al Barón d'Holbach. Acerca de los *Tres Impostores*, su historia y sus posibles autores, véase Don Cameron Allen, *Doubt's Boundless Sea*, Baltimore, 1964, pp. 224-243; y Gerhard Bartsch, ed., *De Tribus Impostoribus*, Berlin, 1960, "Einleitung", pp. 5-38.

En el curso de un siglo y medio de escepticismo religioso las defensas habituales de la religión revelada quedaron seriamente debilitadas. Sus partidarios fueron obligados a argüir a partir de la fe, a pesar de la crítica escéptica, como lo mostraron Hamann, Lamennais y Kierkegaard. La dramática historia de cómo el Mundo Occidental perdió su inocencia religiosa queda, pues, íntimamente relacionada con el sentimiento y el auge del escepticismo religioso en los siglos XVII y XVIII. La aplicación del escepticismo renovado a algunas de las afirmaciones básicas de las tradiciones religiosas judeo-cristianas demostró ser uno de los usos más devastadores de las armas escépticas. El carácter y la calidad de la creencia religiosa fueron gravemente desafiados, y el tipo de creencia que pudo sobrevivir a este desafío estuvo basado, cada vez más frecuentemente, en una posición escéptica y fideísta. Y este desafío ha seguido siendo, aun en el último cuarto del siglo XX, una de las cuestiones más importantes a las que tiene que enfrentarse todo creyente religioso. El paso del escepticismo epistemológico al escepticismo religioso ha planteado algunas de las preguntas básicas que han dado forma a nuestra búsqueda del conocimiento, tanto en la ciencia como en la religión.

BIBLIOGRAFÍA

MATERIAL PUBLICADO

Adam, Antoine, *Theophile de Viau et la libre pensée française en 1620*, París: Librairie E. Droz, 1935.

Adam, Charles, *Vie de Descartes*, en *Oeuvres de Descartes*, presentado por C. Adam & P. Tannery, Vol. XII, París: L. Cerf, 1910.

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift*, traducido por Fritz Mauthner, München: G. Müller, 1913.

———, *Of the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*, amplificado por James Sanford, Londres, Henry Wykes, 1569.

Allen, Don Cameron, *Doubt's Boundless Sea: Skepticism and Faith in the Renaissance*, Baltimore: John's Hopkins Press, 1964.

———, *The Legend of Noah*, Urbana: Univ. of Illinois Press, 1963.

Anon., *Censure de la Sacree Faculté de Theologie de Paris, contre un livre intitulé La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne, par R. P. François Garassus, & c.*, París: 1926.

Anon, 'Confession de Foi des Englises Protestantes de France-1559,' en Eug. et Em. Haag, *La France Protestante*, Tomo X, Ginebra y París: J. Cherbuliez, 1858.

Anon., *De Tribus Impostoribus Anno MDCC*, editado por Gerhard Bartsch, Berlín: Akademie Verlag, 1960.

Anon., 'Pyrrhonism of Joseph Glanvill', en *Retrospective Review, I*, 1853, pp. 105-19.

Anon., Abstract and review of Valencia's *Academica, Bibliotheque Britannique, XVIII*, oct.-dic. 1741, pp. 60-146.

Anon., Review of Villemandy's *Scepticismus Debellatus*, en *Histoire des Ouvrages des Savans*, feb., 1697, pp. 240-50.

Arnauld, Antoine, *La Logique ou l'art de penser*, editado por L. Barré, París: J. Delalain, 1859.

———, *De la necessité de la Foy en Jesus Christ pour être sauvé*, París: C. Osmont, publicado por L.-Ellies Dupin, 1701.

Aubrey, John, *'Brief Lives', chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, editado por Andrew Clark, Oxford: Clarendon Press, 1898.

Aumale, Henri d'Orléans, Duc de, *Histoire des princes de Condé*. Tomo VI, París: Lévy frères, 1892.

Auvray, L., 'Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet', en *Revue d'Histoire Littéraire de la France. I*. 1894, pp. 308-29.

Aymonier, Camille, 'Un Ami de Montaigne: Le Jésuite Maldonat', en

Revue Historique de Bordeaux et du Départment de la Gironde, XXVII, 1935, pp. 5-29.

Bacon, Francis, *Of the Advancement and Proficiencie of Learning: or the Partitions of Sciences,* Londres: T. Williams, 1674.

———, *The Works of Francis Bacon,* editado por Spedding, Ellis, y Heath, Vol. VIII, Boston: Brown, 1863.

Bagot, Jean, *Apologeticus fidei,* Libro. I, París: *apud* viduam N. Buon et D. Thierry, 1644.

Baillet, Adrien, *Vie de M. Descartes* (Collection Grandeurs, La Table Ronde), París: Table Ronde, 1946.

Balzac, Jean-Louis Guez de, 'Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac', pub. by Philippe Tamizey De Larroque, en *Collection de Documents inédits sur l'histoire de France, publiées par les soins de Ministre de l'Instruction Publique. Melanges historiques,* Tomo I, París (imprimerie Impériale), Didot Frères, 1873.

———, *Les Oeuvres de Monsieur de Balzac,* París: T. Jolly, 1665.

Bayle, Pierre, *Dictionaire historique et critique,* Amsterdam, Leide, La Haya, Utrecht: P. Brunel, P. Humbert, etc., 1740.

———, *The Dictionary Historical and Critical,* English ed., (2ª edición), Londres: impreso para J. J. y P. Knapton, etc., 1734-8.

Becker, Bruno, ed., *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion; recueil,* Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1953.

Bernus, Auguste, *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament,* Lucerna: G. Bridel, 1869.

Berr, Henri, *An jure inter Scepticos Gassendus numeratus fuerit,* París: Libraire Hachette, 1898.

———, *Du Scepticisme de Gassendi,* trad. por B. Rochot, París: Albin Michel, 1960.

Bettenson, Henry, ed., *Documents of the Christian Church,* Nueva York y Londres: Oxford Univ. Press, 1947.

Beza, Theodore, (Bèze), *A Discourse, of the True and Visible Marks of the Caholique Churche,* Londres, Robert Walde-Graue, 1582.

———, *De Haereticis a civili Magistratu puniendis libellus, adversis Martini Bellii farraginem, & Novorum Academicorum sectam, n.p.:* Oliva, R. Stephani, 1554.

Bierling, Friedrich W., *Commentatio de Pyrrhonismo Historico.* (Leipzig, 1724).

Blanchet, Léon, *Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je suis,* París: Alcan, 1920.

Bloch, Olivier, *La Philosophie de Gassendi,* Archivo Internacional de la Historia de las Ideas, La Haya: Nijhoff, 1971.

Boas, George, *Dominant Themes of Modern Philosophy,* Nueva York: Ronald Press, 1957.

———, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century,* Baltimore: John's Hopkins Pres, 1933.

Boase, Alan Martin, *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France,* 1580-1669, Londres: Methuen & Co., 1935.

Bochart, Samuel, *Actes de la Conférence tenue à Caen entre Samuel Bochart & Iean Baillehache, Ministre de la Parole de Dieu en l'Église Réformée...*, *François Véron, prédicateur des controverses, et Isaac Le Conte...*, 2 Tomos, Saumur: J. Lesnier et I. Desbordes, 1630.

Bodin, Jean, *De la Demonomanie des Sorciers...*, París: J. Du Puys, 1581.

Boucher, Jean, *Les Triomphes de la Religion Chrestienne*, París: L. Sonnius, 1628.

Boullier, David-Renaud, *Le Pyrrhonisme de l'Église Romaine...*, *Amsterdam: J. F. Jolly, 1757.*

Boyle, Robert, The Works of Robert Boyle, editado por Thomas Birch, Londres: J. y F. Rivington, 1772.

Bredvold, Louis I., *The Intellectual Milieu of John Dryden*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Publications, Vol. XII, 1934.

Bremond, Henri, 'La Folle "Sagesse" de Pierre Charron', en *Le correspondent*, CCLII, 1913, pp. 357-64.

Brett, George S., *The Philosophy of Gassendi.* Londres: Macmillan, 1908.

Brugmans, Henri. L., *Le Sejour de Christian Huygens à París: Libraire E. Droz, 1935.*

Bruno, Giordano, *Çabala del Cavallo Pegaseo*, en *Opere Italienne...*, editado por Giovanni Gentile, 3 vols., Bari: Laterza, 1925-27.

———, *La Cena de le Ceneri*, en *Opere Italienne*, editado por Giovanni Gentile, 3 vols., Bari: Laterza, 1925-27.

Brunschvicg, Léon, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Nueva York y París: Brentano's, 1944.

Brush, Craig B., *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism.* Archivo Internacional de la Historia de las Ideas, Vol. 14. La Haya, Nijhoff, 1966.

Buckley, George T., *Atheism in the English Renaissance*, Chicago: University of Chicago Press, 1932.

Budé, Guillaume, *De Asse*, París: imprimebat M. Vascosanus Sibi. R. Stephano ac J. Roigny, affinibus suis. 1541.

Burtt, Edwin A., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science.* Nueva York: Doubleday (Anchor ed.) 1955.

Busson, Henri, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal.* París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1933.

———, *Les Sources et le Développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, 1533-1601, París: Letouzey y Ané, 1922.

———, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, 1533-1601, París: J. Vrin, 1957. Es la edición revisada de *Les sources et le développement.*

Bützer, Johann Valentin, *Q.D.B.V. de Scepticorum Praecipuis Hypothesibus*, Kiloniens: Litteris, B. Reutheri, 1706.

Cagnati, Marsilio, Veronesis Doctoris Medici et Philosophi, *Variarum Observationum Libri Quatuor...*, Romae: apud B. Donangelum, 1587.

Calvin, Jean, *Institution de la Religion Chrétienne*, editado por Frank Baumgartner, Ginebra y París: Beroud et Cie., 1888.

Campanella, Thomas, *The Defense of Galileo, Mathematician of Florence,*

traducido por Grant McColley, en *Smith College Studies in History*, XXII, núms. 3-4, 1937.
Camus, Jean-Pierre, *L'Avoisinement des protestants vers l'Église romaine*, París: G. Alliot, 1640.
———, *La Démolition des fondemens de la doctrine protestante*, París: G. Alliot, 1639.
———, *Les Diversitez de Messire Jean Pierre Camus. Evesque & Seigneur de Bellay, Prince de l'Empire*, Tomo IV, París: E. Foucault. 1610.
Cappel, Louis, *Arcanum punctationis revelatum*, (n. p. 1624).
———, *Critica sacra, sive de variis quae in Sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri* VI. 3 vols., editado por J. L. Vogel, Halle: J. C. Hendel, 1775-86.
———, *Commentarii et notae criticae in Vetus Testamentum*, Amsterdam: P. y J. Blaeu, 1689.
———, *Theses theologicae de summo controversium judice*, Sedan 1635.
Carroll, Robert Todd, *The Common-Sence Philosophy of Religion of Bishop Stillingfleet 1635-1699*, Archivo Internacional de la Historia de las Ideas, La Haya: Nijhoff. 1975.
Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlín: Verlag Bruno Cassier, 1922.
———, 'La Place de la "Recherche de la Vérité par la lumiére naturelle" dans l'oeuvre de Descartes', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXVII, 1939, pp. 261-300.
Castellio, Sebastian (Castellion, Châteillon), *Concerning Heretics*, traducido por Roland H. Bainton, Nueva York: Columbia University Press, 1935.
———, (Martino Bellio, Pseud.), *De Haereticis...*, Magdeburgi: G. Rausch, 1554.
———, *De Arte Dubitandi*, in *Reale Accademia d'Italia, Studi e Documenti, VII, Per la Storia Degli Eretici Italiani del Secolo XVI in Europa*, editado por D. Cantimori e E. Feist, Roma, 1937, pp. 307-430.
———, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, traducido del latín por Charles Baudouin y Pierre Raymond, Ginebra y París: Jeheber, 1953.
Centre international de synthèse, París, *Pierre Gassendi 1592-1655, sa vie et son oeuvre*, París: Éditions Albin Michel, 1955.
Certeau, Michel de, *La Possession de Loudun*, París: Juilliard, 1970.
Chadwick, Henry, 'Lessing, Gotthold Ephraim', en *Encyclopédia of Philosophy*. Vol. IV. Nueva York: Macmillan Co., 1947, pp. 443-446.
Chamber, John, *A Treatise against Judicial Astrologie*, Londres: J. Harison, 1601.
Chambers, Ephraim, 'Scepticism', en *Universal Cyclopedia*, Vol. II, Londres: D. Midwinter, etc., 1743.
Chanet, Pierre, *Considérations sur la Sagesse de Charron*, París: C. Le Groult, 1643.
Charbonnel, J. Roger, *La Pensèe italienne au XVI siècle et le courant libertin*, París: Champion, 1919.

Charron, Jean D., 'Did Charron Plagiarize Montaigne?' en *French Review*, XXXIV, 1961, pp. 344-51.

———, *The 'Wisdom' of Pierre Charron, An Original and Orthodox Code of Morality, Univ, of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures*, núm. 34, Chapel Hill, 1961.

Charron, Pierre, *Les Trois Véritez*, París: impr. de J. Du Corroy, 1595.

———, *Toutes les Oeuvres de Pierre Charron* ... dernière edition., París: J. Villery, 1635.

Chesneau. Charles (Julien-Eymard d'Angers), *L'Apologétique en France de 1580 à 1670, Pascal et ses précurseurs*, París: Nouvelles éditions latines. 1954.

———, 'Le Fidéisme de J. Boucher, cordelier, 1628', *Etudes franciscaines, L.* (1938), pp. 579-93.

———, *Le Père Yves de Paris et son temps*, 1590-1678. 2 vols., París: Société d'histoire ecclésiastique de la France, 1946.

———, 'Un Précurseur de Pascal? Le Franciscain Jacques Du Bosc', en *Dix-Septième Siècle*, núm. 15, 1952, pp. 426-48.

———, 'Sénèque et le Stoïcisme dans l'oeuvre du cordelier J. Du Bosc', en *Dix-Septième Siècle*, núm. 29, 1955, pp. 353-77.

———, *Du Stoïcisme chrétien à l'humanisme chrétien: Les 'diversités' de J. P. Camus*, 1609-1618, Meaux: Imprimerie André Pouyé, 1952.

———, 'Stoïcisme et "libertinage" dans l'oeuvre de François La Mothe Le Vayer', en *Revue des Sciences Humaines*, Fasc. 75 (jul-sept. 1954), pp. 259-84.

———, 'Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII siècle: les origines 1575-1616', en *Études franciscaines*, II, 1951, pp. 389-410.

———, Review of Henri Gouhier's article: 'La Crise de la théologie au temps de Descartes', en *Dix-Septième Siècle*, núm. 28, 1955, p. 295-7.

———, Review of R. H Popkin's *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, en Dix-Septième Siècle*, núm. 59, 1963, pp. 105-09.

Chillingworth, William, *Additional Discourses of Mr. Chillingworth, never before Printed*, Londres: A. & J. Churchill, 1704.

———, *The Religion of the Protestants, a Safe Way to Salvation*. en *The Works of William Chillingworth*, Londres: A. Churchill, 1704.

Cicero, M. T. C., *Academiques*, París: Barbou Frères, 1796.

Clauberg, Johann, *Opera Omnia Philosophica*, Amsterdam: prostant *apud* Wolfgang, Janssonio-Waesbergios, Boom. A. Someron, y Goethals, 1691.

Clifford, Martin, *A Treatise of Humane Reason*, Londres: Henry Brome, 1675.

Cochet, Jean-Baptiste, *La Clef des sciences & des beaux arts, ou la logique*, París: J. Desaint et C. Saillant, 1750.

Collins, James, *A History of Modern European Philosophy*, Milwaukee: Bruce Pub. Co., 1954.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy, Ockham to Suarez*, Vol. III, Westminster, Maryland: Newman Bookshop, 1953.

Coralnik, A., 'Zur Geschichte der Skepsis. I. Francisus Sanches', en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVII Neue Folge XX, 1941, pp. 188-222.

Cotin, Charles, *Discours à Théopompe sur les Forts Esprits du temps,* n.p., 1629.

Daillé, Jean, *La Foy Fondée sur les Saintes Escritures: Contre les nouveaux methodistes,* 2ª edition, Charenton: S. Périer, 1661.

———, *Traité de l'employ des Saints Pères, pour le jugement des differends qui sont aujourd'hui en la religion.* Ginebra: P. Aubert. 1632.

Dąmbska, Izydora, '*Meditationes* Descartesa na tle Sceptycyzmu Francuskiego XVII Wieku', en *Kwartalnik Filozoficny,* XIX, 1950, pp. 1-24 (resumen en francés, pp. 161-2).

———, *Sceptycyzm Francuski XVI i XVII Wieku, Towarzstwo Naukowe Toruniv Prace Wydzialu Fiologiczno-Filozoficznego,* Tomo VII-Zeszyt 2 Torun 1958.

Daniel, Gabriel, *A Voyage to the World of Cartesius,* traducido por T. Taylor, (2ª edición), Londres: T. Bennet, 1694.

Dedieu, Joseph, 'Montaigne et le Cardinal Sadolet', en *Bulletin de Littérature Écclésiastique,* Ser. IV, vol. I, 1909, pp. 8-22.

———, 'Survivances et influences de l'Apologétique traditionelle dans les "Pensées" ', en *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* XXXVII, 1930, pp. 481-513.

Degert, Antoine, 'Véron, François', en *Catholic Encyclopedia,* Vol. XV, Nueva York: Robert Appleton Co., 1912, pp. 359-60.

Denis, Jacques, *Sceptiques ou libertins de la première moitié du XVII siècle. Gassendi, Gabriel Naudé, Gui-Patin, La Mothe-Le Vayer, Cyrano de Bergerac,* Caen: F. le Blanc-Hardel, 1884.

Descartes, René, *Discours de la Méthode, texte et commentaire par Étienne Gilson,* París: J. Vrin, 1947.

———, *Entretien avec Burman,* París: Boivin et Cie., 1937.

———, *Oeuvres de Descartes,* pub. por Charles Adam y Paul Tannery, 12 vols., París: L. Cerf, 1897-1910.

———, *Philosophical Works,* editado por Haldane & Ross, 2 vols., Nueva York: Dover Publications, 1955.

Desmarets, Samuel, *Refutatio Fabulae Prae Adamiticae,* Groningen: Bronchorst, 1656.

De Waard, Cornélius, 'Les Objections de Pierre Petit contre le Discours et les Essais de Descartes', en *Revue de Metaphysique et de Morale,* XXXII, 1925, pp. 53-89.

Dibon, Paul, *La Philosophie néerlandaise au siècle d'or,* Tomo I, Amsterdam: Elsevier, 1954.

Diderot, Denis, 'Pre-Adamites', en *Oeuvres complètes,* Vol. 16, París: Garnier Fréres, 1876.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers,* trad. por R. D. Hicks, (Loeb Edition), vol. II, Londres. W. Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1950.

Di Vona, Piero, 'Spinoza e lo scetticismo classico', en *Rivista critica di Storia della Filosofia*, Anno 1958, fasc III, pp. 291-304.

Doney, Willis, 'The Cartesian Circle', en *Journal of the History of Ideas*, XVI, 1955, pp. 324-338.

Dréano, Maturin, *La Pensée religieuse de Montaigne*, París: G. Beauchesne et ses fils, 1936.

Du Bosc, Jacques, *Le Philosophe indifférent*, París: A. De Sommaville et A. Courbé, 1643.

Du Moulin, Pierre, *Elements de la Logique Française*, Ginebra, Aubert. 1625.

Du Perron, Jacques Davy, *Les Diverses oeuvres de l'illustrissime Cardinal Du Perron...*, París: A. Estienne, 1622.

Du Pin, Louis Ellies, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs Ecclesiastiques*, 2ª edición, Tomo I, París: A. Pralard, 1690.

Du Pleix, Scipion, *Cours de philosophie. Revieu, illustré & augmenté*, París: C. Sonnius, 1632.

Duvergier de Hauranne, Jean (Saint-Cyran), *La Somme des fautes et faussetez capitales conteues en La Somme theologique de Pere François Garasse de la compagnie de Jesus*, París: J. Bouillerot, 1626.

Erasmus, Desiderius, *Inquisitio De Fide, Yale Studies in Religion, XV*, Ed. con introd. y comentarios de Craig R. Thompson, New Haven: Yale Univ. Press. 1950.

———, *De Libero Arbitrio DIATRIBH*, Basileae: J. Frobenium, 1524.

———, *The Praise of Folly*, trad., introducción y notas de Leonard F. Dean, Chicago: Packard and Co., 1946.

Felgenhauer, Paul, *Anti-Prae-Adamitae*, Amsterdam: H. Betke, 1659.

———, *Bonum Nunciam Israeli quod offertur Populo Israel & Judae in hisce temporibus novissimus de MESSIAH*, Amsterdam: Typio Georii Trigge, 1655.

Feret, L'Abbé P., *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne*, Tomo IV, 'XVIIe siècle, revue littéraire', París: E. Picard et fils, 1906.

Ferguson, Robert, *The Interest of Reason in Religion, with the Import & Use of Scripture-metaphors; and the Nature of the Union betwixt Christ & Believers...*, Londres: D. Newmann, 1675.

Ferry, Paul, *Le Dernier désespoir de la tradition contre l'escriture, où est amplement refuté le livre du P. François Veron, iesuite, par lequel il prétend enseigner à toute personne, quoy que non versée en theologie, un bref & facile moyen de reietter la parole de Dieu et convaincre les églises reformees d'erreur et d'abus en tous et en chacun poinct de leur doctrine*, Sedan: Impr. de J. Jannon, 1618.

Formey, Jean-Henri-Samuel, *Histoire Abrégée de la Philosophe*, Amsterdam: H. Schneider, 1760.

Frame, Donald M., *Montaigne. A Biography*. Nueva York. Harcourt Brace & World. 1965.

———, *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, Nueva York: Columbia Univ. Press, 1955.

Frame, Donald M., 'What Next in Montaigne Studies?', en *French Review*, XXXVI, 1963, pp. 577-87.

Frank, Adolphe, ed. *Dictionnaire des sciences philosophiques . . .*, 2ª edición, París: Hachette, 1875.

St. François de Sales, *Les Controverses* in *Oeuvres*, Tomo I, Annecy: Impr. de J. Niérat, 1892.

———, *Lettres*, Vol. IV, in *Oeuvres*, Tomo XIV, Annecy: Impr. J. Abry, 1906.

Freudenthal, Jacob, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften*, Leipsig: Konigl. Preussischen Akademie des Wissenschaften, 1899.

Galilei, Galileo, *Dialogo sopra i due massimi Sistemi del Mundi*, en *Le Opere de Galileo Galilei*, Edizione Nazionale; Florencia, G. Barbèra, 1929-39.

———, *Dialogue on the Great World Systems*, editado por Giorgio de Santillana, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953.

Galland, P., *Contra Novam Academicam Petri Rami Oratio*, Lutetiae: *apud* Vascos Anum, 1551.

Garasse, François, *Apologie du Pere Francois Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les atheistes & libertins de nostre siecle, et reponse aux censures et calomnies de l'auteur anonyme*, París: S. Chappelet, 1624.

———, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, París: S. Chappelet, 1623.

———, *La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne*, París: S. Chappelet, 1625.

Garin, Eugenio, *Der Italienische Humanismus*, Berna: A. Francke. 1947.

Gassendi, Pierre, *Lettres familières à François Lullier pendant l'hiver 1632-1633*, introducción y notas e índice por Bernard Rochot, París: J. Vrin, 1944.

———, *Opera Omnia*, 6 Vols., Lugduni: Sumptibus L. Anisson et J.-B. Devenet, 1658.

———, *Disquisito Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesi Metaphysicam et Responsa*, ed. con trad. de Bernard Rochot, París: J. Vrin, 1959.

———, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristoteliciens (Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos)*, Libro I y II, ed. y trad. por Bernard Rochot, París: J. Vrin, 1959.

———, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, traducido y editado por Craig Brush, Nueva York: Johnson Reprint Corp., 1972.

Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensee médiévale dans la formation du système cartésien*, París: J. Vrin, 1930.

———, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, París: F. Alcan, 1913.

Giran, Étienne, *Sébastien Castellion et la Réforme calviniste, les deux réformes*, Haarlem: Boisevain, 1913.

Glanvill, Joseph, *A Blow at Modern Saducism in some Philosophical Considerations about Witchcraft*, Londres: Impreso por E. C. para J. Collins, 1668.

———, *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion,* Londres: Impreso por J. D. para J. Baker, etc., 1676.

———, ΛΟΓΟΥ ΘΡΗΣΚΙΑ *or, A Seasonable Recommendation and Defence of Reason, in the Affairs of Religion; against Infidelity, Scepticism, and Fanaticisms of all Sorts,* Londres: Impreso por E. C. y A. C. para J. Collins, 1670.

———, *Scire tuum nihil est: or the Authors Defence of the Vanity of Dogmatizing: Against the Exceptions of the Learned Tho. Albius in his late Sciri . . . (A Letter to a Friend Concerning Aristotle),* Londres: por E. Cotes para Henry Eversden, 1665.

Godwyn, Morgan, *The Negro's and Indian's Advocate.* Londres: Impreso para el Autor por J. D., 1680.

Gouhier, Henri, 'La Crise de la Théologie au temps de Descartes', en *Revue de Théologie et de Philosophie,* 3e Ser., IV, 1954, pp. 19-54.

———, 'Doute méthodique ou négation méthodique?', *Études Philosophiques,* IX, 1954, pp. 135-162.

———, *Essais sur Descartes,* París: J. Vrin, 1949.

———, *La Pensée religieuse de Descartes,* París: J. Vrin, 1924.

———, 'Sur la date de la Recherche de la vérité de Descartes,' *Revue d'Histoire de la Philosophie,* III, 1929, pp. 1-24.

———, 'La Véracité divine dans la Méditation V', en *Études Philosophiques,* XI, 1956, pp. 296-310.

———, Review of Pintard's *Le Libertinage érudit y La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin,* en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* CXXXIV (Ene-Jun 1944), pp. 56-60.

———, *Les Premières pensées de Descartes, Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance,* París: J. Vrin 1958.

Grafton, Anthony; 'Joseph Scaliger and Historical Chronology: The Rise and Fall of a Discipline', en *History and Theory,* XIV, 1975, pp. 156-185.

Gray, Floyd, 'Reflexions on Charron's Debt to Montaigne', en *French Review,* XXXV, 1962, pp. 377-82.

Grégoire, Henri, *Discours sur la liberté des cultes,* n.p. An III, 1795.

———, *Histoire des sectes religieuses,* Tomo I, París: Baudouin Frères, 1828.

Gregory, Tullio, 'La Saggezza Scettica di Pierre Charron', en *De Homine,* núm. 21, pp. 163-182.

———, *Scetticismo ed empirismo; studio su Gassendi,* Bari: 1961 Editori Laterza.

Greenwood, Thomas, 'L'Éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les premiers apologistes,' *Revue de l'Université d'Ottawa,* XVII, 1947, pp. 69-99.

———, 'Guy de Bruès', *Bibliothèque D'Humanisme et Renaissance,* XIII, 1951, pp. 70-82, 172-86, y 266-69.

Grenier, Jean, 'Le Sceptique masqué: La Mothe Le Vayer', en *Table Ronde,* XXII, 1949, pp. 1504-13.

Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis,* trad. por Francis W. Kelsey, Oxford: Clarendon Press, 1925.

———, *Dissertatio altera de origine Gentium Americanarum adversus obtractatorem,* n.p., 1643.

Guilloton, Vincent, 'Autour de la Relation de voyage de Samuel Sorbière en Angleterre 1663-1664', en *Smith College Studies in Modern Languages,* XI, núm. 4, Julio 1930, pp. 1-29.

Haag, Eug. et Ém., *La France protestante . . .,* 10 vols., París, Ginebra: J. Cherbuliez, 1846-59.

Hale, Matthew, *The Primitive Origination of Mankind,* Londres: William Godbid para William Shrowsbury, 1677.

Hartnack, Daniel, *Sanchez Aliquid Sciens,* Stettin: *apud* J. Mamphrasium, 1665.

Hayer, Hubert, *La Règle de Foi vengée des Calomnies des Protestans et spécialement de celles de M. Boullier, Ministre Calviniste d'Utrecht,* París: Nyon, 1761.

Hazard, Paul, *La Crise de la Conscience européene, 1680-1715,* París: Boivin, 1935.

Herbert. Lord Edward, of Cherbury, *Autobiography,* 2ª edición, edit. por Sidney Lee, Londres: G. Routledge & Sons, Ltd., 1906.

———, *De Veritate* traducción e introducción de Meyrick H. Carré, Bristol: pub. para the University of Bristol por J. W. Arrowsmith, ltd., 1937.

Hess, Gerhard, 'Pierre Gassend. Der Französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben,' en *Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie,* Band IX, Heft 3/4, 1939. pp. 1-199.

Heydon, Sir Christopher, *A Defense of judiciall Astrologie. In Answer to a Treatise lately Published by M. John Chamber. Wherein all those Places of Scripture, Councells, Fathers, Schoolemen, later Divines, Philosophers, Historics, Lawes, Constitutions, and Reasons drawne out of Sixtus Empiricus, Picus, Pererius, Sixtus Ab Heminga and others, against this Arte, are Particularly Examined: and the Lawfulness thereof, by Equivalent Proofes Warranted,* Cambridge: pub. por J. Legat, 1603.

Hirsch, Elizabeth Feist, 'Castellio's *De arte dubitandi* and the Problem of Religious Liberty', en *Becker, Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion,* núm. 23.

Hobbes, Thomas, *Elementa philosophica de Cive,* Amsterodami; L. Elzevirias, 1647.

———, *Leviathan,* en *English Wotks of Thomas Hobbes,* edit. por sir William Molesworth, Londres: J. Bohn, 1839.

Horowitz, Maryanne Cline, 'Complementary Methodologies in the History of Ideas' (a reply to A. Soman), en *Journal of the History of Philosophy,* XII, 1974, pp. 501-509.

———, 'Pierre Charron's View of the Source of Wisdom', en *Journal of the History of Philosophy,* IX, 1971, pp. 443-457.

Huet, Pierre-Daniel, *Censura Philosophiae Cartisianae*, París: *apud* D. Horthemels, 1689.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, edit. por Norman Kemp Smith, 2ª edición, Londres, Nueva York, etc.: T. Nelson, 1947.

———, *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. por Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1955.

———, *A Treatise of Human Nature*, ed. por Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1949.

Huxley, Aldous, *The Devils of Loudun*, Nueva York: Harpers, 1952.

Iriarte, J., 'Francisco Sánchez el Escéptico disfrazado de Carnéades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio', *Gregorianium*. XXI, 1940, pp. 413-451.

———, *Kartesischer oder Sanchezizcher Zweifel*, Bonn: Bottrop, 1935.

Jovy, Ernest, *Pascal et Silhon (Etudes Pascaliennes II)*, París: J. Vrin, 1927.

Julien-Eymard d'Angers, véase Chesneau, Charles (Julien-Eymard d'Angers).

Jurieu, Pierre, *Le Vray Système de l'Eglise et la veritable Analyse de la Foy*..., Dordrecht: V^re de Caspar et T. Goris, 1686.

Kibre, Pearl, *The Library of Pico Della Mirandola*, Nueva York: Columbia Univ. Press, 1936.

Kiefl, F. X., 'Gassendi's Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus', en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, VI, 1893, pp. 23-34, 295-311, 361-73.

Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy*, trad. por David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1946.

Koyré, Alexandre, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París: E. Leroux, 1922.

———, 'Le Savant', in Centre international de Synthèse. *Pierre Gassendi*, núm. 63, pp. 59-70.

Kristeller, Paul Oskar, 'The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought'. en *Journal of the History of Philosophy*, VI, 1968, p. 233-43.

Lachèvre, Frédéric, *Le Prince des libertins du XVII^e siècle: Jacques Vallée Des Barreaux, sa vie et ses poésies*, 1599-1673. París: H. Leclerc. 1907.

———, *Le Procès du poète Théophile de Viau*, 2 vols., París: H. Champion, 1909.

La Mothe Le Vayer, François de, (Oratius Tubero, pseud.), *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens*..., por *Oratius Tubero*, Mons: P. De La Flèche, 1671.

———, *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero. Nouvelle edition augumentée d'une refutation de la Philosophie Scepticque ou preservatif contre le Pyrrhonisme*, introducción de L. M. Kahle, Berlín 1744.

———, *Deux dialogues faits à l'imitation des anciens*, introducción y notas de Ernest Tisserand, París: Editions Bossard, 1922.

———, *Oeuvres de François de La Mothe Le Vayer, Conseiller d'Estat Ordinaire,* 15 vols., París: L. Billaine, 1669.

Langius, Wilhelmus (Lang, Villum), *De Veritatibus geometricus, libri II. Prior contra Scepticos & Sextus Empiricum & posterior, contra Marcum Meibornium,* Copenhague: literis P. Morsingii, 1656.

La Peyrère, Isaac, *Apologie de La Peyrere,* París: L. Billaine, 1663.

———, *Lettre de La Peyrère à Philotime,* París: A. Courbe, 1658.

———, *Men before Adam,* n.p. sin impresor, 1656.

———, *Prae-Adamitae,* n.p., 1655.

———, *Du Rappel des Juifs,* n.p., 1643.

———, *Recueil de lettres escrites à Monsieur le Comte de La Suze, pour l'obliger par raison à se faire Catholique,* París: S. Piget, 1661.

———, *Relation de l'Islande,* París: Billaine, 1663.

———, *Relation du Groenland,* París: Chez Augustin Courbe, 1647.

La Placette, Jean, *De Insanabili Romanae Ecclesiae Scepticismo. Dissertatio qua demonstratur nihil omnio esse quod firma fide persuadere sibi Pontificii possint,* G. Gallet, 1696.

———, *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome,* trad. del francés por T. Tenison, Arzobispo de Canterbury, Londres, Impreso para R. Chiswel, 1688.

———, *Traité de l'autorité des Sens contre la Transsubstantiation,* Amsterdam, G. Gallet, 1700.

———, *Traité de la Conscience,* Amsterdam: G. Gallet, 1695.

Le Caron, Louis, *Le Courtisan second, ou de la vrai sagesse et des louanges de la philosophie,* en *Les Dialogues de Loys Le Caron . . .*, París: J. Longis, 1556.

Lecler, Joseph, 'Un Adversaire des libertins au début du XVII^{e} siècle Le P. François Garasse, 1585-1631,' en *Études,* CCIX, 1931, pp. 553-72.

Leclerc, J. V., 'Sextus Empiricus', en *Biographie Universelle,* Tomo XLII, pp. 196-8, París: Michaud, 1825.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'Origine du Mal,* Amsterdam: I. Troyel, 1710.

Le Loyer, Pierre, *Discours et histoires des spectres, visions, et apparitions des esprits, anges, démons, et ames, se monstrans visible aux hommes,* París: N. Buon, 1605.

Lenoble, Robert, 'Histoire et Physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens et de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste', en *Revue d'Histoire des Sciences,* VI, 1953, pp. 112-34.

———, *Mersenne ou la naissance du mécanisme,* Bibliothèque d'hishoirie de la philosophie, París: Vrin, 1943.

L'Estoile, Pierre de, *Mémoires-Journaux,* 12 vols., Tome Deuxième, *Journal de Henri III,* 1581-1586, París: Librairie des Bibliophiles. (A. Lemerre), 1888.

Levi, David, *Letters to Dr. Priestley in Answer to his Letters to the Jews, Part II, occasioned by Mr. David Levi's Reply to the Former Part,* Londres, Impreso para el autor 1789.

Limbruck, Elaine, 'Was Montaigne really a Pyrrhonian?', en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXIX, 1977, pp. 67-80.

Lindeboom, J., 'La place de Castellion dans l'histoire de l'esprit', en Becker, *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*, núm. 23.

Lipse, Juste, *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam libri tres* . . ., Antverpiae: ex Officina Plantiniana, *apud* J. Moretum, 1604.

Locke, John, *Works of John Locke*, Londres: W. Otridge and Son, etc., 1812.

Luther, Martin, *D. Martin Luther's Werke*, Weimar: H. Böhlau, 1883-1948.

Maldonatus, John (Maldonado, Juan), *A Commentary on the Holy Gospels*, 2ª edición), trad. por G. J. Davie, Londres: J. Hodges, 1888.

———, *Opera varia Theologica*, Lutetiae Parisiorum: A. Praland, 1677.

Malebranche, Nicolas, *Reponse du Pere Malebranche prestre de l'Oratoire, à la troisième lettre de M. Arnaud. Docteur de Sorbonne, touchant les idées & les plaisirs*, en *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnaud*, Tomo IV, París: M. David, 1709.

Malvezin, Théophile, *Michel de Montaigne, son origine, sa famille*, Burdeos: C. Lefebvre, 1875.

Marandé, Léonard de, *Jugement des actions humaines*, París: C. Cramoisy, 1624.

Margival, Henri, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique en France au xviiᵉ siècle*, París: Maillet 1900.

Marolles, Michel de, *Le Livre de Genese*, n.p., n.d.

———, *Memoires*, Amsterdam, París, 1755.

McKee, David R., 'Isaac de la Peyrère, a Precursor of the Eighteenth Century Cricial Deists', en *Publications of the Modern Languages Association*, LIX, 1944, pp. 456-485.

Mede, Joseph, *Clavis Apocalyptica*, Cambridge: Thomas Buck, 1632.

———, *The Works of Joseph Mede*, B.D., Londres: R. Norton para R. Royston, 1672.

Mellizo, Carlos, 'La Preocupación Pedagógica de Francisco Sánchez', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, II, 1975, pp. 217-229.

Ménage, Gilles, *Menagiana*, 4 vols., París: Chez la Veuve Delaulne, 1729.

Menasseh ben Israel, *Conciliador*, Frankfort Amsterdam, 1632.

———, *Vindiciae Judaeorum*, Londres: Impreso por R. D., 1656.

Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Ensayos de Critica Filosofica*, Vol. IX de sus *Obras completas*, Madrid: 1918.

Mersenne, Marin, *Correspondance du P. Marin Mersenne*, publiée par Mme. Paul Tannery; editée et annotée par Cornelis De Waard; avec la collaboration de René Pintard, Tomo I. París: G. Beauchesne et ses fils, 1932. Tomo II –París: G. Beauchesne et ses fils, 1936. Tomo III –París: Presses Universitaires, 1946, Tomo IV –París: Presses Universitaires. 1955.

———, *L'Impieté des deistes, athees, et libertins de ce temps, combattuë, et renversée de point en point par raisons tirees de la philosophie et de la theologie*, París: P. Bilaine, 1624.

Merseme, Marin, *Quaestiones celeberrimae in Genesim . . ., Lutetiae Parisiorum:* sumptibus S. Cramoisy, 1623.

———, *Questions Harmoniques. Dans lesquelle sont contenues plusieurs choses remarquables pour la morale, & pour les autres sciences,* (incluye *Discours sceptique sur la musique,* por La Mothe Le Vayer), París: J. Villery, 1634.

———, *Questions inouyes ou recreation des scavans,* París: J. Villery, 1634.

———, *Les Questions theologiques, physiques, morales et mathematiques,* París: H. Guenon, 1634.

———, *La Verité des Sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens,* París: T. Du Bray, 1625.

Millet, J., *Histoire de Descartes avant 1637,* París: Didier & Cie, 1867.

Molière, Jean-Baptiste Poquelin, *Le Mariage Forcé,* en *Oeuvres de Molière (Les Grands Ecrivains de la France* series), Tomo IV, París: Librairie Hachette, 1878.

Montaigne, Michel E. de, 'Apologie de Raymond Sebond', en *Les Essais de Michel de Montaigne,* ed. por Pierre Villey, París: F. Alcan, 1922.

———, *The Essays of Michel de Montaigne,* trad. y editado por Jacob Zeitlin, Nueva York: A. A. Knopf, 1935.

———, *Journal de Voyage . . .,* ed. y trad. por Louis Lautrey, París: Hachette, 1909.

Montucla, Jean-Étienne, *Histoire des mathematiques,* 2 vol., París: A. Jombert, 1758.

Moreau, Joseph, 'Doute et Savoir chez Francisco Sanchez', *Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft,* Erste Reihe, *Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte,* I. Band, 1960, pp. 24-50.

Moréri, Louis, *Le Grand Dictionnaire historique,* París: Les Libraires Associés, 1759.

Morize, André, 'Samuel Sorbière, 1610-70', en *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur,* XXXIII, 1908, pp. 214-65.

Morphos, Panos Paul, *The Dialogues of Guy de Brués, A Critical Edition with a Study in Renaissance Scepticism and Relativism, John's Hopkins Studies in Romance Literatures,* Vol. extra XXX, Baltimore: John's Hopkins Press, 1953.

Mutschmann, Hermann, 'Die Uberlieferung der Schriften des Sextus Empiricus', en *Rheinisches Museum für Philologie,* LXIV, 1909, pp. 244-83.

Nashe, Thomas, *The Works of Thomas Nashe,* 5 vols., ed. por Ronald B. McKerrow. Londres: Sedwick, 1910.

Naudé, Gabriel, *Advice on Establishing a Library,* introducción de Archer Taylor, Berkeley y Los Ángeles: Univ. of Calif. Press, 1950.

———, *Advis pour dresser une bibliotheque . . .,* París: F. Targa, 1627.

———, *Apologie pour les grands Hommes soupçonnez de Magie* (dernière édition . . .), Amsterdam: P. Humbert, 1712.

———, *Naudaeana et Patiniana, ou Singularitez remarquables prises des*

conversationes de Mess. Naudé & Patin 2ª edición. (ed. Pierre Bayle?), Amsterdam: F. van der Plaats, 1703.

Nauert, Charles G. Jr., 'Magic and Scepticism in Agrippa's Thought,' en *Journal of the History of Ideas,* XVIII, 1957, pp. 161-82.

———, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought,* Illinois Studies in the Social Sciences, Vol. 55, Urbana: Univ. of Illinois Press, 1965.

Newton, Isaac, *Observations upon the Prophecies of Daniel, and the Apocalypse of St. John,* Londres: J. Darby y T. Browne, 1733.

Niceron, Le P. Jean-Francois, *Memoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* Tomo XX, París: Briasson, 1732.

Nicole, Pierre, *Les Prétendus Réformez convaincus de schisme . . .*, París: G. Desprez, 1684.

Oddos, Jean-Paul, *Recherches sur la vie et l'oeuvre d'Isaac La Peyrère,* 1596?-1676, Theses de 3ème Cycle, Grenoble, 1974.

Ogier, François, *Jugement et censure du livre de La Doctrine curieuse de François Garasse,* París: n.p., 1623.

Olaso, Ezequiel de, review article of Schmitt's *Cicero Scepticus,* 'Las Academica de Cicerion y la Filosofia Renacentista', en *International Studies in Philosophy* VII, 1975, pp. 57-68.

Olschki, Leonardo, 'Galileo's Philosophy of Science,' *Philosophical Review,* LII, 1943, pp. 349-65.

Orcibal, Jean, *Les Origines du Jansénisme,* Tomo II, París: Vrin & Louvain: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 1947.

Owen, John, *The Skeptics of the French Renaissance,* Londres: S. Sonnenschein & Nueva York: Macmillan, 1893.

Paine, Thomas, *The Age of Reason, Part the Second, being an Investigation of True and Fabulous Theology,* Londres: H. D. Symonds, 1795.

Para du Phanjas, Abbé François, *Théorie des êtres insensibles, ou cours complet de métaphysique, sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde,* 5 vols., París: L. Cellot y A. Jombert, 1779.

Pascal, Blaise, *Oeuvres de Blaise Pascal,* ed. por Brunschvicg, Boutroux et Gazier *(Grands Écrivains de la France),* Tomo IV, París: Librairie Hachette. 1914.

———, *Pensées,* ed. por Brunschvicg; introducción y notas de Ch. Marc Des Granges, París: Éditions Garnier Frères, 1951.

———, *Oeuvres complètes,* prefacio de Henri Gouhier; ed. por Louis Lafuma, París: Éditions de Seuil, Macmillan, 1963.

Patin, Gui (Guy), *Lettres de Gui Patin,* Tomo I, ed. por Dr. Paul Triaire, París: H. Champion, 1907.

———, *Correspondance de Gui Patin, extraits publiés, avec une notice bibliographique,* ed. por Armand Brette, París: A. Colin, 1901.

Naudaeana et Patiniana . . . (lo mismo que el No. 238).

Pattison, Mark, *Isaac Casaubon, 1559-1614 . . .*, 2a edición, Oxford: Clarendon Press, 1892.

Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de, *Lettres de Peiresc . . .*, publiées par Philippe Tamizey de Larroque, Tome IV in *Collections de documents inédits*

sur l'histoire de France, 2e sér., París: Impr. nationale, 1893.

Pellisson-Fontanier, Paul, *Réflexions sur les différends de la religion...,* París: G. Martin, 1686.

Perrens, François-Tommy, *Les Libertins en France au XVIIe siècle,* París: C. Levy, 1899.

Pfaff, Christoph. Matt., *Petrus Baelius... in Dictionario historico et critico... evidentiam veritatis criterium haud esse probaturus... provocat,* Tubinga: n.p., 1719. (También llamado *Dissertationes Anti-Baelius).*

Pic, Pierre, *Guy Patin,* París: G. Steinheil, 1911.

Pico Della Mirandola, Gian Francesco, Joannis Francisci Pici lae Domini, et Concordiae Comitis, *Examen Vanitatis Doctrinae Gentium, et Veritatis Christianae Disciplinae, Distinctum in Libros Sex, quorum Tres omnen Philosophorum Sectam Universim, Reliqui Aristoteleam et Aristoteleis Armis Particulatim Impugnant Ubicunque Autem Christiana et Asseritur et Celebratur Disciplina,* Mirandulae: Impressit l. Maciochus Bundenius, 1520.

Pico Della Mirandola, Gian Francesco, *Opera Omnia,* Basilea: ex officina H. Petrina, 1572-73.

Pico Della Mirandola, Giovanni, *Disputationes Adversus Astrologiam Divinatricem,* editado por Eugenio Garin Edizione Nazionale. Florencia: Vallecchi, 1946-52.

Pintard, René, 'Descartes et Gassendi', *Travaux du IXe Congrès internationale de philosophie* (Congrès Descartes), II, part. ii, 1937, *Actualities scientifiques et industrielles,* núm. 531, pp. 115-22.

———, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin, Études de biographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin,* París: Furne, Boivin et Cie, 1943.

———, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle* París: Boivin, 1943.

———, 'Modernisme. Humanisme, Libertinage, Petite suite sur le "cas Gassendi" ', *Revue d'Histoire Littéraire de la France,* 48 année, 1948, pp. 1-52.

Pinvert, Lucien, 'Louis Le Caron, dit Charondas, (1536-1613)', en *Revue de la Renaissance,* II, 1902, pp. 1-9, 69-76 y 181-8.

Popkin, Richard H., 'Bible Criticism and Social Science', en *Boston Studies in the Philosophy of Science,* XIV, 1974, pp. 339-360.

———, 'Charron y Descartes: The Fruits of Systematic Doubt', en *Journal of Philosophy,* LI, 1954, pp. 831-7.

———, 'Charron, Pierre', en *Encyclopedia Britannica, Micropedia,* 15a. edición, 1975, II, p. 770.

———, 'A curious Feature of the French Edition of Sextus Empiricus', en *Philological Quarterly,* XXXV, 1956, pp. 350-2.

———, 'The Development of Religious Scepticism and the Influence of Isaac La Peyrère: Pre-Adamism and Biblical Criticism', en *Classical Influences on European Culture,* ed. por R. R. Bolgar, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976, pp. 271-80.

Popkin, Richard H., 'Father Mersenne's War against Pyrrhonism', en *Modern Schoolman, XXXIV*, 1956-7, pp. 61-78.

———, 'The High Road to Pyrrhonism', en *American Philosophical Quarterly*, II 1965, pp. 1-15.

———, articulos en *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Nueva York: The MacMillan Co. & The Free Press, 1965; 'Henricus Cornelius Agrippa von Nettesheim', I, pp. 60-61; 'Pierre Charron', II, pp. 81-83; 'Desiderius Erasmus', III, pp. 42-44; 'Pierre Gassendi', III, pp. 269-273; 'François de La Mothe Le Vayer', IV, pp. 382-383; 'Marin Mersenne', V, pp. 282-283; 'Michel Eyquem de Montaigne', V, pp. 366-368; 'Francisco Sanches', VII, pp. 278-280; y 'Skepticism', VII, pp. 449-61.

———, introducción a la edición foto reproducida de Oms, de Heinrich Cornelis von Nettesheim, *Opera*, Col. I, pp. v-xxii, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970.

———, 'Hume and Kierkegaard', *Journal of Religion*, XXXI, 1951, 274-81.

———, 'Kierkegaard and Scepticism', en *Algemmeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*. LI, 1959, pp. 123-41.

———, 'La Peyrère and Spinoza', en R. Shahan and J. Biro, *Spinoza: New Perspectives*, Norman, Okla. 1978, pp. 177-195.

———, 'La Peyrère, the Abbé Grégoire and the Jewish Question in the Eighteenth Century', en *Studies in Eighteenth Century Culture IV*, 1975, pp. 209-222.

———, 'The Marrano Theology of Issac La Peyrere', en *Studi Internazionali di Filosofia*, V, 1973, pp. 97-126.

———, 'Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrère', en *Studia Rosenthalia*, VIII, pp. 59-63.

———, 'The Philosophical Bases of Modern Racism', en *Philosophy and the Civilizing Arts: Essays presented to Herbert W. Schneider on his eightieth birthday*, ed. por Craig Walton y John P. Anton, pp. 126-165. Athens. Ohio: Ohio Univ. Press, 1974.

———, 'The Pre-Adamite Theory in the Renaissance', en *Philosophy and Humanism, Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. por E. P. Mahoney, pp. 50-69. Leiden: Brill, 1976.

———, Review of Gassendi's *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristoteliciens, (Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos), en Isis*, LIII, 1962. pp. 413-5.

———, Review of Eugene F. Rice, Jr.'s *The Renaissance Idea of Wisdom*, en *Renaissance News*, XII, 1959, pp. 265-9.

———, Review of Sanches's *Opera Philosophica*, Carvalho ed., en *Renaissance News*, X, 1957, pp. 206-8.

———, 'Samuel Sorbière's Translation of Sextus Empiricus', en *Journal of the History of Ideas*, XIV, 1953, pp. 617-21.

———, *'Scepticisme et Contre-Reforme en France', Recherches et Debats du Centre Catholique des intellectuels français*, Cahier núm. 40 *(Essais sur Teilhard de Chardin)*, oct. 1962, pp. 151-84.

Popkin, Richard H., 'Skepticism and the Counter-Reformation in France', *Archiv für Reformations-geschichte*, LI, 1960, 58-87.

———, 'Scepticism, Theology and the Scientific Revolution in the Seventeenth Century', en *Problems in the Philosophy of Science*, editado por I. Lakatos y A. Musgrave, Amsterdam: North-Holland, 1968, pp. 1-39.

———, 'Speculative Biology and Racism: Pre-Adamism in Early Nineteenth Century American Thought', en *Philosophia*, VIII, 1978, 205-239.

———, 'Theological and Religious Scepticism', en *Christian Scholar*, XXXIX, 1956, pp. 150-8.

Prat, J. M., S. J., *Maldonat et l'Université de Paris au xvi^e siècle*, París: Julien, Lanier, et C^ie, 1856.

Den. President ende Raden ober Holland/Zeelant The Hague, nov. 26, 1655. Condenación del *Prae-Adamitae* de La Peyrère.

Rabelais, François, *Le Tiers Livre*, ed. por Jean Plattard, París: Fernand Roches, 1929.

———, *Oeuvres de François Rabelais*, edition critique publiée sous la direction de Abel Lefranc, texte et notes par H. Clouzot, P. Delaunay, J. Plattard et J. Porcher, París: H. Champion, 1931.

———, *The Urquhart-Le Motteux Translation of the Works of Francois Rabelais*, ed. por A. J. Nock y C. R. Wilson, Nueva York: Harcourt, Brace y Co., 1931.

Révah, I. S., 'Aux Origines de la Rupture Spinozienne: Nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté judéo-portugoise d'Amsterdam a l'époque de l'excommunication de Spinoza', en *Revue des Études juifs*, III (CXXIII), 1964, pp. 357-431.

———, *Spinoza et Juan de Prado*, París y La Haya, Mouton, 1959.

Rice, James Van Nostrand, *Gabriel Naudé 1600-1653*, en *John's Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages*, XXXV, Baltimore: The John's Hopkins Press, 1939.

Richter, Raoul, *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung*, Vol. II Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1908.

Rochot, Bernard, 'Le Cas Gassendi', en *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 47^e année, 1947, pp. 289-313.

———, 'Gassendi et la "logique" de Descartes', en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, année LXXX, 1955, pp. 300-8.

———, 'Gassendi et le Syntagma Philosophicum', *Revue de Synthèse*, LXVII, 1950, pp. 67-79.

———, 'Gassendi: Sa Place dans la pensée du XVII^e siècle', en *Revue de Synthèse*, LX, 1940-5, pp. 27-45.

———, 'Le Philosophe', en Centre international de synthèse, *Pierre Gassendi*, núm. 63, pp. 71-107.

———, *Les Travaux de Gassendi sur Épicure et sur l'Atomisme*, 1619-1658, París: J. Vrin, 1944.

———, 'La Vie, le caractère et la formation intellectuelle', en Centre international de synthèse, *Pierre Gassendi*, núm. 63, pp. 9-54.

Rossi, Mario, *La Vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, 3 vols., Florencia: G. C. Sansoni, 1947.

Sabrié, Jean-Baptiste. *De l'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron, 1541-1603, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, París: F. Alcan, 1913.

Sadoleto, Jacopo. *Elogio della Sapienza (De Laudibus philosophiae)*, traducido y editado por Antonio Altamura. intro. Giuseppe Toffanin, Nápoles: R. Pironti, 1950.

———, *Opera quae exstant omnia*, Veronae: ex typ. J. A. Tumermani, 1738.

Sainct-Gelays. Melin de (Saint-Gelais, Mellin de), *Advertissement sur les jugemens d'astrologie*, Lyon: J. de Tournes, 1546.

———, *Oeuvres complètes de Melin de Sainct-Gelays*, editada por Prosper Blanchemain, París: P. Daffis (Bibliotheque Elzévirienne), 1873.

Sainte-Beuve, Charles A., 'Ecrivains critiques et moralistes de la France, XI. Gabriel Naudé', en *Revue des Deux Mondes*, IV, 13e année N.S., 1843, pp. 754-89.

Sanches, Francisco, *Quod Nihil Scitur*, en *Opera Philosophica*. Nova Edição, precedida de introdução por Joaquim De Carvalho, Coimbra: Inedita Ac Rediviva, Separata de *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XVIII, 1955.

———, *Que Nada Se Sabe . . .*, Prólogo de Marcelino Menéndez y Pelayo, Colección Camino de Santiago núm. 9, Buenos Aires: Editorial Nova, 1944.

Savonarola, Girolamo, *Prediche Sopra Ezechiele*, ed. por Roberto Ridolfi, Edizione Nazionale, Vol. I, Roma: Belardatti, 1955.

Schiff, Mario *La Fille d'alliance de Montaigne. Marie de Gournay*, París: H. Champion, 1910.

Schmitt, Charles B., *Cicero Scepticus*, Archivo Internacional de la Historia de las Ideas, La Haya, Nijhoff, 1972.

———, 'Filippo Fabri and Scepticism; A Forgotten Defense of Scotus', *Storia e Cultura al Santo* a cura di Antonio Poppi, Vincenza 1976, pp. 308-312.

———, *Gianfracesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*. Archivo Internacional de la Historia de las Ideas. Vol. 23, La Haya: Nijhoff, 1967.

———, 'Guilio Castellani (1528-1586): A Sixteenth-Century Opponent of Scepticism', en *Journal of the History of Philosophy*, V, 1967, pp. 15-39.

———, 'Philosophy and Science in Sixteenth-Century Universities: Some Preliminary Comments', en *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. por J. E. Murdoch y E. D. Sylla, Dordrecht, D. Reidel Publishing Co., 1975, pp. 485-537.

———, 'An Unknown Seventeenth-Century French Translation of Sextus Empiricus', en *Journal of the History of Philosophy*, VI, 1968, pp. 69-76

———, 'An Unstudied Fifteenth Century Latin Translation of Sextus Empiricus by Giovanni Lorenzi', en *Cultural Aspects of the Italian Renais-*

sance, Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller, ed. por Cecil H. Clough, Manchester 1976, pp. 244-261.

Schoeps, Hans Joachim, *Philosemitismus in Barok,* Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1952.

Schoockius, Martinus (Schoock. Martin). *De Scepticismo Pars Prior, sive Libri Quatuor,* Groningen: ex officina H. Lussinck, 1652.

Schoockius, Martinus (Schoock, Martin), y Gisbert Voetius, *Admiranda Methodus Novae Philosphiae Renati Des Cartes,* Ultraiecti: ex officina J. Van Waesbergae, 1643.

Sclafert, Clément, 'Montaigne et Maldonat', *Bulletin de Littérature Ecclesiastique,* LII, 1951, pp. 65-93 y 129-46.

Senchet, Émilien, *Essai sur la méthode de Francisco Sanchez,...* París: V. Giard et E. Brière. 1904.

Sergeant, John, *Sure-Footing in Christianity, or Rational Discourses on the Rule of Faith,* Londres: J. Sergeant, 1665,

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos..., graece nunquam, Latine nunc primum editum. Gentiano Herveto Avrelio Interprete. Eivsdem Sexti Pyrrhoniarum* ΗΥΠΟΤΥΠωSEWN *libri tres... interprete Henrico Stephano,* París: Martinum Juvenem, 1569.

———, *Les Hipotiposes ou Institutions pirroniennes, (pyrrhoniennes),* Amsterdam: n.p., 1725, y Londres: aux depens de la Compagnie, 1735.

———, *Oeuvres choisies,...* trad. Jean Grenier et Geneviève Goron, Aubier: Montaigne, 1948.

———, *Opera, graece et latine... notas addidit Jo. Albertus Fabricus,* Leipzig: J. F. Gleditschii, 1718.

———, *Sexti Empirici Opera quae extant... Pyrrhoniarum Hypotypωsewn libri III... Henrico Stephano interprete. Adversus Mathematicos... libri X Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primus editi...,* París, Ginebra: P. & J. Chouet, 1621.

———, *Outlines of Pyrrhonism,* by Rev. R. G. Bury, trad. Cambridge, Mass. y Londres: Loeb Classical Library, 1933-49.

———, *Sexti Philosophi Pyrrhoniarum Hypotypωsewn libri III,* París: excudebat idem H. Stephanus, 1562.

Silhon, Jean de, *Les Deux veritez de Silhon: l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'ame...,* París: L. Sonnius, 1626.

———, *De L'Immortalité de l'ame,* París: P. Billaine, 1634.

———, *Le Ministre d'Estat, 3a part. De la Certitude des connoissances humaines,* Amsterdam: A. Michiels, 1662.

Simon, Richard, *A Critical History of the Old Testament,* trad. por Dodwell, Londres: impreso para Jacob Tonson, 1682.

———, *De l'Inspiration des Livres Sacrés,* Rotterdam: Reinier Leers, 1687.

———, *Lettres choisies de M. Simon,* Rotterdam: Renier Leers, 1702-05.

Sirven, Joseph Emmanuel, *Les Années d'apprentissage de Descartes 1596-1628,* Albi: Impr. Coopérative du Sud-Quest, 1928.

Smyth, Thomas, *The Unity of the Human Race proved to be the Doctrine of Scripture, Reason and Science,* Nueva York: G. Putnam, 1850.

Soman, Alfred, 'Methodology in the History of Ideas: The Case of Pierre Charron', en *Journal of the History of Philosophy*, Tomo XII, 1974, pp. 495-501.

———, 'Pierre Charron: A Revaluation', en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance'*, XXXII, 1970, pp. 57-79.

Sorbière, Samuel, *Discours sceptique sur le passage du chyle, & le mouvement du coeur,...* Leyden: impr. de J. Maire, 1648.

———, *Lettres et Discours de M. de Sorbière sur diverses matieres curieuses*, París: F. Clousier, 1660.

———, *Sorberiana ou les Pensées critiques de M. de Sorbière, recueillies par M. Graverol* (2a edición) París: F. y P. Delaulne, 1695.

Sorel, Charles, *La Bibliotheque françoise de M. C. Sorel*, París: Compagnie des Libraires du Palais, 1664.

———, *La Perfection de l'ame...*, París: T. Quintet, 1664. Tomo IV de *La Science Universelle de Sorel.*

———, *La Science des choses corporelles, premiere partie de la Science humaine*, París: P. Billaine, 1643.

———, *La Science universelle de Sorel, où il est traité de l'usage & de la perfection de toutes les choses du monde...*, Tomo III, París: T. Quintet, 1647.

Sortais, Gaston, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz.* Tomo II, París: P. Letheilleux, 1922.

Spinoza, Benedictus de, *The Chief Works of Spinoza*, 2 vols., ed. por R. H. M. Elwes, Nueva York: Dover, 1955.

———, *Earlier Philosophical Writings*, trad. por Frank A. Hayes, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

———, *Opera Quotquot reperta sunt*, ed. por J. Van Vloten y J. P. N. Land 4 vols., (3a edición), La Haya: Nijhoff, 1914.

———, *The Principles of Descartes Philosophy*, La Salle, Ill.: Open Court Pub. Co., 1943.

Sprat, Thomas, *Observations on Monsieur de Sorbier's Voyage into England*, Londres: impreso para J. Martyn, & J. Allestry, 1665.

Stanley, Thomas, *The History of Philosophy*, Londres: impreso para T. Bassett, D. Newman, y T. Cockerill, 1687.

Stäudlin, Carl Fridrich, *Geschichte und Geist des Skepticismus...*, 2 vols., Leipzig: S. L. Crusius, 1794.

Steinmann, Jean, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, París: Desclée de Brouwer, 1960.

Stolpe, Sven, *Christina of Sweden*, Nueva York: The Macmillan Co., 1966.

Stratmann, Ernest A., *Sir Walter Ralegh. A Study in Elizabethan Skepticism.* Nueva York: Columbia Univ. Press, 1951.

Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York: Schocken Books, 1965.

Strowski, Fortunat, *Montaigne*, 2da edición, París: F. Alcan, 1931.

———, *Pascal et son temps*, Vol. I, París: Plon-Nourrit, 1907.

Tamizey de Larroque, Philippe, 'Document relatif à Urbain Grandier',

(Lettre d'Ismael Boulliau à Gassendi), *Cabinet historique*, XXV, Sèrie II, Vol. III, 1879, pp. 1-14.

Tamizey de Larroque, Philippe, *Quelques lettres inédites d'Isaac dè la Peyrère à Boulliau. Paris and Bordeaux*, Plaquettes gontaudaises, núm. 2, 1878.

Thijssen-Schoute, C. Louise, *Nederlands Cartesianisme*, Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers, 1954.

Thorndike, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. VI, Nueva York: Macmillan Co., 1941.

Johannes Turretin, A., *Pyrrhonismus Pontificus*, Leiden, 1692.

Valence, Pierre (Valentia), *Les Académiques ou des moyens de juger du vrai ouvrage puissé dans les sources: par Pierre Valence*, en Cicero, M. T. C., *Academiques* (Edición Durand), Londres: P. Vaillant, 1740.

Valentia, Petrus, Valencia, *Academica sive de iudico erga verum, ex ipsis primis fontibus*, Amberes: 1596.

Van Leeuwen, Henry, *The Problem of Certainty in English Thought*, 1630-1680, La Haya: Nijhoff, 1963.

Veron, François *Methodes de Traiter des Controverses de Religion...*, (Oeuvres), París: Chez Louys de Heuquiville, 1638.

———, *La Victorieuse Methode pour combattre tous les Ministres: Par la seule Bible*, París: 1621.

———, *Du Vray Juge et jugement des Differents qui sont auiourd'huy en la religion; où est respondu au Sieur Daillé Ministre de Charenton, nouveau pyrrhonien, & indifferent en religion, contraire à ses colleagues & à son party*, París: n.d.

Villey, Pierre, (Villey-Desmeserets), 'Montaigne a-t-il lu le Traité de l'éducation de Jacques Sadolet?', en *Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire* (1909), pp. 265-78.

———, *Montaigne devant la posterité*, París: Ancienne Librairie Furne, Boivan, et Cie, Éditeurs, 1935.

———, *Les Sources & l'Evolution des Essais de Montaigne*, París: Hachette & Co., 1908.

Voetius, Gisbert, (Voet, Gisbert), y Schoockius, Martinus. *Admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes. 1643.*

Voltaire, François Marie Arouet de, *Dictionnaire philosophique*, ed. por Julien Benda & Raymond Naves, París: Garnier Frères, 1954.

Waldman, Theodore, 'Origins of the Legal Doctrine of Reasonable Doubt,' *Journal of the History of Ideas*, XX, 1959, pp. 299-316.

Weber, Alfred, *History of Philosophy*, trad. por Frank Thilly, Nueva York, Chicago, etc.: C. Scribner's Sons, 1925.

Wedderkopff, Gabriel, *Dissertationes duae quarum prior de Scepticismo profana et sacro praecipue remonstrantium, posterior de Atheismo praeprimus Socinianorum*, Argentorati: 1665.

Wilbur, Earl Morse, *A History of Unitarianism*, Cambridge: Harvard University Press, 1945-52.

Wild, Ulrich, *Quod aliquid scitur*, Leipzig: 1664.

Winchell, Alexander, *Preadamites: or a Demonstration of the Existence of Men before Adam*, 5a. edición, Chicago: S. C. Griggs & Co., 1890.
Yves de Paris, *La Theologie naturelle*, 3a edition, Tomo IV, París: 1641.
Zambelli, Paola, 'A propositio della' de vanitate scientiarum et artium de Cornelio Agrippa', en *Rivista critica di storia della filosofia*, XV, 1960, pp. 166-80.
———, 'Corneille Agrippa, Érasme et la Théologie humaniste', en *Douzième Stage International d'Études humanistes*, Tours 1969, Vol. I, pp. 113-59, París 1972.
———, 'Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim', en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXIX, 1976, pp. 69-103.

MATERIAL MANUSCRITO

Boulliau, Isaac, Letter to Portnero, 3 de diciembre de 1655, Bibl. Nationale, Fonds français 13041, fol. 179.
Cardinal Grimaldi, Bibl. Nationale Collection, Baluze 325, for. 63-66.
Cazac, Henri, Papers on Sanchez, depositado en la biblioteca del Institut Catholique de Toulouse:
Gontery, Jean, S. J., carta a Daniel Huet, este último fue el padre de P. D. Huet, Bibliothéque Nationale, París, Ms. Fonds française 11909, núm. 41.
Huet, Pierre-Daniel, *Censure de la reponse faite par M. Regis au livre intitulé Censura philosophiae cartesianae, par Theocrite de la Roche. Seigneur de Pluvigny*, Bibliothéque Nationale París, Ms. Fr. 14703, núm. 3.
Langius, Wilhelmus (Lang, Villum), carta a Ismaël Boulliau, 9 de julio de 1657, La Haya, Bibliothéque Nationale París, Ms. Fr. 13037, fol. 131.
La Peyrère, Isaac, Les Juifs élus, reiettés et rapellés, Chantilly Ms. 191 (698).
———, Notas concernientes a la acusación de que fue objeto en 1626, Bibliothéque Nationale Ms. Fonds française, 15827, fols. 149 y 162.
Naudé, Gabriel, carta a Cardinal Barberini, 1641, Bibl. Vat. Barberini, Latin 6471, fol. 22v.
Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, traducción latina de Joh. Laurentius, biblioteca del Vaticano, Ms. 2990 fols. 266-381.
———, *Hypotyposes* and parts of *Adversus Mathematicos*, trad. latina de Petr. de Montagnana, Biblioteca Nazionale Marciana, Venecia, cod. lat. x267 (3460) fols. 1-57.
———, *Pyrrhoniarum Hypotyposeon*, Bibliothèque Nationale, París, Ms. Fonds latin 14700, fols. 83-132.
———, *Pyrrhoniarum Hypotyposeon*, Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 10112, fols. 1-30.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abraham: 345, 346*n*
Adam, Antoine: 146*n*
Adam, Charles: 149*n*, 211*n*, 248*n*, 260*n*
Adán: 319, 320, 320*n*, 322, 329, 331, 332*n*
Agrippa von Nettesheim, Henricus Cornelius: 49, 53*n*, 54*n*, 55, 55*n*, 56, 56*n*, 57*n*, 78, 146, 165, 261, 295
Agustín, San: 11, 12, 14, 19, 20, 73, 121, 182, 191, 325
Albizzi, Cardenal: 329
Alejandro Magno: 330
Alejandro VII, Papa (miembro de la familia Borgia): 327-330
Algazel: 44
Allen, Don Cameron: 99*n*, 318*n*, 365*n*
Anaxágoras: 60*n*
Antioco de Ascalán: 12
Anton, John P.: 334*n*
Arcesilao: 12, 13, 62, 73, 79, 210*n*
Arquímedes: 113
Aristóteles: 45, 48, 48*n*, 59, 63, 63*n*, 76, 92, 97, 112, 123, 134*n*, 139, 143, 151, 161, 162, 163, 166, 174, 175, 188, 190, 192, 198, 205, 221, 234, 296
Arnauld Antoine: 149, 154, 170, 301, 307, 307*n*, 346*n*
Aubert, John: 64
Aubrey, John: 116, 116*n*
Aumale, le Duc d'.: 324*n*
Aurispa, Giovanni: 47
Auvray, L.: 110*n*
Aymonier, Camille: 97*n*, 118*n*

Bacon, Francis: 79, 80, 141, 147, 152, 198, 198*n*, 209, 241, 262
Bagni, Cardenal Jean-Francois: 144, 148, 262
Bagot, Jean: 191
Baif, Jean-Antoine: 64, 65, 66
Baillehache, Jean: 125*n*
Baillet, Adrien: 262*n*, 289*n*
Baker, Thomas: 307*n*
Balz, A. G. A.: 269*n*
Balzac, Jean Louis Guez de: 149, 154, 155*n*, 185, 245
Bangius, Thomas: 318
Barberini, Cardenal Francesco: 148, 319*n*, 329
Bartsch, Gerhard: 365*n*
Bayle, Pierre: 16, 19, 40*n*, 41*n*, 50, 52*n*, 74, 74*n*, 114, 131, 131*n*, 145, 146, 162, 211, 307*n*, 315, 317, 333, 333*n*, 352, 352*n*, 364, 365, 365*n*
Becker, Bruno: 38*n*
Bellarmino, Roberto, Santo: 118
Berkeley, George: 159, 317
Bermus, A.: 351*n*
Berr, Henri: 168*n*, 220*n*
Bérulle, Cardenal Pierre de: 100, 136, 261*n*, 262*n*, 262, 263, 263*n*, 265, 265*n*, 279
Beza, Teodoro de,: 33, 34, 57
Bierling, Friedrich: 52
Birch, Thomas: 352*n*
Blanchemain, Prosper: 60*n*
Bloch, Olivier: 168*n*, 220*n*, 222*n*
Boaistuau, Pierre: 68
Boas, George: 66*n*, 188*n*
Boase, Alan M.: 101*n*, 113*n*, 136*n*, 149*n*, 185*n*, 246*n*
Bochart, Samuel: 125*n*
Bodin, Jean: 99*n*, 139*n*, 139
Bonaparte, Napoleón: 334
Bosc, Jacques du: 154*n*, 172*n*, 201, 224, 224*n*
Bouchard, Jean-Jacques: 145, 169
Boucher, Jean: 184, 184*n*, 187
Bouillard, Ismael: 143*n*, 272*n*, 318, 320*n*, 324*n*, 337*n*
Boullier, David-Renaud: 39*n*, 40, 42, 42*n*
Bourdin Pierre: 259, 260, 290, 292, 293*n*, 294, 296
Boxel, Hugo: 354*n*
Boyle, Robert: 317, 352
Bredvold, Louis: 49*n*, 131*n*, 133, 133*n*
Bremond, Henri: 110*n*
Brett, George S.: 218*n*

Browne, W.: 116
Brues, Guy de: 55*n*, 60, 63, 64, 64*n*
Brugman, H. L.: 326*n*
Bruno, Giordano: 71, 71*n*
Brunschvicg, León: 99*n*, 260, 260*n*, 315*n*
Brush, Craig B.: 83*n*, 96*n*, 162*n*, 223*n*, 300*n*
Buckley, George T.: 59, 59*n*
Budé, Guillaume: 60-61, 61*n*
Bunel, Pierre: 57, 83, 84
Burgh, Albert: 362, 362*n*
Burman, Francis: 269, 311*n*
Burtt, Edwin A.: 228*n*
Busson, Henri: 52*n*, 57, 59, 59*n*, 67, 67*n*, 68, 69, 97, 97*n*, 117*n*, 145*n*, 154*n*
Bützer, Johannes V.: 315*n*

Cagnati, Marsilio: 72, 72*n*
Caín: 320*n*, 322
Calvino, Juan: 19, 20, 31, 31*n*, 33, 39, 119, 120, 121, 179, 284, 287, 298, 299
Campanella, Tommaso: 50, 202, 227, 228*n*, 229
Camus, Jean Pierre: 101, 111, 112, 113*n*, 114, 120, 135, 137, 144, 158
Cappel Louis: 327, 327*n*
Carnéades: 11, 12, 34, 62, 73, 79, 212*n*, 226
Carré, Mayrick H.: 231*n*
Carroll, Robert T.: 226*n*
Carvalho, Joaquim de: 74*n*, 75*n*
Casaubon, Isaac: 73*n*
Cassirer, Ernst: 57*n*, 99*n*, 266, 267*n*
Castalión, Sebastián: 33, 33*n*, 34, 35*n*, 36, 37, 37*n*, 38, 57, 225, 315
Castellani, Giulio: 50
Caussin, Nicolas: 136
Cazac, Henri: 75*n*, 81*n*
Cicerón, Marco Tulio: 11, 12, 15, 44, 53, 53*n*, 56, 57, 58*n*, 61, 62, 65, 67, 68, 79, 191, 354
Clauberg, Johann: 311*n*
Cleantes: 92
Clifford, Martin: 42
Cochet, Jean: 287*n*
Collins, James: 228*n*
Colvius (Andreas Kolff): 295*n*
Comte, Auguste: 199
Condé, Príncipe de: 318, 328, 331, 333*n*
Condillac, Etienne Bonnet de: 229, 229*n*
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marqués de: 229, 229*n*
Copérnico, Nicolás: 92, 107, 158, 160, 179
Copleston, Frederick: 98
Coralnik, A.: 80*n*
Corneto, Cardenal Adriano di: 57
Cotin, Charles: 186, 186*n*
Cremonini, Cesare: 145
Cristina, Reina: 324, 324*n*, 328
Cyrano de Bergerac, Savien: 145*n*

Chadwick, Henry: 352*n*
Chamber, John: 139, 139*n*
Chambers, Ephraim: 315*n*
Chandoux, N. de: 262, 263, 264, 265*n*, 266
Chanet, Pierre: 186*n*, 187, 189, 189*n*
Chantal, Celse-Bénigne: 135*n*
Charbonnel, J. Roger: 145*n*
Charron, Jean: 101, 109*n*
Charron, Pierre: 101, 102, 102*n*, 103, 103*n*, 104, 105, 105*n*, 106, 106*n*, 107, 107*n*, 108, 108*n*, 109, 109*n*, 110, 120, 122*n*, 125, 134, 134*n*, 135, 136, 136*n*, 144, 146, 147, 148, 150, 156, 162, 169, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 260, 261, 266, 267, 273, 317, 354
Cherbury, Herbert véase Herbert Edward
Chesneau, Charles (Julien-Eymard d'Angers): 8, 19, 109, 109*n*, 154, 154*n*, 185, 185*n*
Chillingworth, William: 40, 40*n*, 116, 201, 225, 225*n*, 226, 226*n*, 315
Chouet, J.: 46

Daillé, Jean: 126, 127, 127*n*, 128, 129, 130, 187
Dambska, Izydora: 260, 260*n*
Daniel, Gabriel: 168, 169*n*
De Certeau, Michel: 272*n*
Dedieu, Joseph: 60*n*, 136*n*, 185*n*
De la Toison, Nicholas: 47*n*
Demócrito: 138, 205

Denis, Jacques: 145*n*
Des Barreaux, Jacques Vallée: 146, 146*n*
Descartes, René: 17, 45, 50, 80, 81, 144, 149, 152, 161, 195, 202, 213, 215, 221, 227, 228*n*, 229, 229*n*, 230, 231, 239, 242, 244, 244*n*, 245, 246*n*, 248, 248*n*, 251, 253, 256, 257, 258, 259, 259*n*, 260, 260*n*, 261, 261*n*, 262, 262*n*, 263, 263*n*, 264, 264*n*, 265, 265*n*, 266, 266*n*, 267, 267*n*, 268, 268*n*, 269, 269*n*, 270, 270*n*, 271, 271*n*, 272, 272*n*, 273, 273*n*, 274, 274*n*, 275, 275*n*, 279, 279*n*, 281, 281*n*, 283, 283*n*, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 305*n*, 306, 307, 307*n*, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 345, 346, 346*n*, 351, 353, 354, 356, 359, 360, 361, 362
Desmarets, Samuel: 325, 325*n*
De Waard, Cornélius: 289*n*
D'Holbach, Barón Paul H. D.: 365, 365*n*
Dibon, Paul: 294*n*
Diderot, Denis: 326*n*
Dinet, Jacques: 290*n*, 293*n*
Diodati, Elie: 172*n*, 221, 221*n*, 231*n*, 239*n*, 240
Diógenes Laercio: 11, 12, 15, 16, 44, 51, 52, 52*n*, 53, 56, 60, 65, 67, 68, 79, 191, 354
Diógenes de Sinope: 210, 211
Di Vona, Pierro: 354, 354*n*
Doney, Willis: 271*n*, 308*n*
Dormy, H. B.: 103, 110*n*, 135
Dréano, Abate Maturin: 99*n*
Du Moulin, Pierre: 124, 124*n*
Du Perron, Cardenal Jacques Davy: 110*n*, 118, 120, 134, 134*n*, 182
Du Pleix, Scipion: 194*n*
Du Vair, Guillaume: 109
Duvergier, Jean Hauranne (Saint Cyran): 136, 136*n*, 180, 181, 181*n*, 182, 182*n*, 183, 317, 317*n*

Eck, Johann: 23, 23*n*, 24
Ellies-Du Pin, Louis: 327, 327*n*
Elwes, R. M.: 341*n*, 342*n*, 343*n*, 344*n*, 345*n*
Enrique III: 134
Enrique IV, de Navarra: 83, 101
Epicteto: 268*n*
Epicuro: 63, 162, 167
Erasmo, Desiderio: 15, 22, 26, 27, 27*n*, 28, 29, 30, 31, 35, 37, 39, 43, 87, 97
Estienne, Henri: 46, 69, 70*n*
Euclides: 151
Eva: 320*n*
Ezra, Rabino ibn: 323

Fabri, Filippo: 49*n*, 50
Fabricius, J. A.: 46*n*, 47
Felgenhauer, Paul: 337, 337*n*
Feret, Abate P.: 129*n*
Ferguson, Robert: 132*n*
Ferry, Paul: 130, 130*n*
Filelfo, Francesco: 47
Fludd, Robert: 141, 167*n*, 213*n*
Formey, J. H. S.: 98*n*
Foucher, Simon: 314, 315, 317
Frame, Donald M.: 82*n*, 83*n*
Franck, Adolphe: 78*n*
Francisco de Sales, San: 100, 111, 118, 119*n*, 135, 135*n*, 299, 299*n*
Freudenthal, Jacob: 336*n*

Galeno: 53
Galileo Galilei: 158, 174, 202, 223, 224, 227, 228, 228*n*, 229
Galland, P.: 63, 63*n*
Garasse, Francois: 110*n*, 136*n*, 177, 177*n*, 178, 178*n*, 179, 180, 181, 181*n*, 182, 183, 204, 317
Garin, Eugenio: 49*n*
Gassendi, Petrus: 16, 45, 50, 141, 141*n*, 142, 144, 154, 158, 159, 161, 161*n*, 162, 162*n*, 163, 163*n*, 164, 164*n*, 165, 165*n*, 166, 166*n*, 167, 167*n*, 168, 168*n*, 169, 170, 171, 174, 199, 202, 210, 212, 214*n*, 216, 217, 217*n*, 218, 218*n*, 219, 219*n*, 220, 220*n*, 221, 221*n*, 222, 222*n*, 227, 230, 239, 240, 240*n*, 241, 242, 242*n*, 260, 262, 295, 297, 297*n*, 298, 298*n*, 299, 299*n*, 300, 301, 305, 314, 315, 318
Gentile, Giovanni: 72*n*
Geulincx, Arnold: 346*n*
Giannini, Tomasso: 139*n*

Gilson, Etienne: 259, 259*n*, 270, 270*n*, 346*n*
Giran, Etienne: 37*n*
Glanvill, Joseph: 42, 42*n*, 70*n*, 142, 314, 315
Godwyn, Morgan: 334*n*
Gontery, P.: 118, 120, 123*n*
Goron, Genevieve: 70*n*
Gouhier, Henri: 117, 169*n*, 180*n*, 259*n*, 260, 260*n*, 271*n*, 273, 273*n*, 346
Gournay, Marie de Jars: 134, 135, 138, 148, 185
Grafton, Anthony, 320*n*
Grandier, Urban: 271, 272, 272*n*
Gray, Floyd: 102*n*
Greenwood, Thomas: 67*n*, 68, 68*n*
Gregoire, Henri: 334*n*
Gregory, Tulio: 168*n*
Grenier, Jean: 154, 154*n*, 155*n*, 156, 156*n*
Grimaldi, cardenal: 325*n*
Grocio, Hugo: 318, 326, 326*n*
Guilloton, Vincent: 173*n*

Haag, Emile: 32*n*, 120*n*
Haag, Eugene: 32*n*, 120*n*
Hale, Matthew: 327, 327*n*
Halevi, Judah: 144, 323
Hamann, J. G.: 366
Hartley, David: 229*n*
Hartnack, Daniel: 80*n*
Hayer, Humbert: 42
Hayes, Frank A.: 354*n*
Hazard, Paul: 351*n*
Herbert, Edward, Lord Herbert de Cherbury: 202, 221, 230, 231*n*, 232, 232*n*, 233, 233*n*, 234, 234*n*, 236, 236*n*, 237, 237*n*, 238*n*, 239*n*, 240*n*, 241, 242*n*, 245, 256, 266, 268, 277
Hervet, Gentian: 45*n*, 49, 56, 69, 70*n*, 72, 116, 117, 117*n*, 132, 146
Hess, Gerhard: 166
Heydon, Christopher: 139, 140*n*, 177
Hirsch, Elisabeth Feist: 37*n*
Hobbes, Thomas: 214, 214*n*, 317, 318, 321, 327
Home, Henry (Lord Kames): 229*n*
Horowitz, Maryanne C.: 109, 109*n*
Huart, Claude: 47, 47*n*
Huet, Pierre-Daniel: 16, 123, 123*n*, 297, 297*n*, 14
Hume, David: 16, 21, 98*n*, 99, 99*n*, 123*n*, 124, 124*n*, 155, 159*n*, 168, 311, 315, 317, 344, 365
Huxley, Aldous: 272*n*
Huygens, Christian: 326*n*

Irarte, J.: 79*n*
Isaac: 345, 345*n*, 346*n*
Isalul, Princesa: 312

Jacob: 345, 346*n*
Jerusalem, Karl: 352*n*
Jesús: 321, 341, 365
Josué: 321
Jovy, Ernest: 246*n*, *256n*
Judas, San: 334
Julien-Eymard d'Angers. Véase Chesneau, Charles (Julien-Eymard d'Angers)
Jurieu, Pierre: 19, 124*n*

Kahle, L. M.: 156, 156*n*
Kant, Emmanuel: 17, 50
Kelsey, Francis W.: 231*n*
Kepler, Johannus: 174
Kibre, Pearl: 51*n*
Kiefl, F. X.: 165*n*
Kierkegaard, Sören: 16, 17, 19, 20, 99, 99*n*, 154, 156, 366
Koyré, Alexandre: 167, 220*n*, 259*n*, 268*n*, 346, 346*n*
Kristeller, Paul O.: 318, 318*n*, 323*n*
Kuntz, Marion Daniels: 319*n*

Lachevre, Frédéric: 177*n*
Lafuma, Louis: 346*n*
Lakatos, Imre: 336*n*
Lamennais, Felicité Robert de: 366
La Mothe Le Vayer Francois: 142, 142*n*, 148, 149, 150, 150*n*, 151, 152, 152*n*, 153*n*, 154, 155, 155*n*, 156, 157, 169, 170, 172, 174, 197, 213, 213*n*, 214, 220
Lamy, Bernard: 346*n*
Land, J. P. N.: 341*n*
Langius, Wilhelm (Lang, Villum) 143, 143*n*
La Peyrere, Isaac: 17, 144, 154, 174,

200, 201, 318, 318*n*, 319, 319*n*, 320, 320*n*, 321, 322, 323, 324, 324*n*, 325, 325*n*, 326, 326*n*, 327, 328, 328*n*, 329, 329*n*, 330, 330*n*, 331, 331*n*, 332, 332*n*, 333, 333*n*, 334, 334*n*, 335, 335*n*, 336, 336*n*, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 349, 350, 352, 365
La Placette, Jean: 38*n*, 40, 41*n*
Launoy, Jean: 170
Laurencio, Joh: 46*n*
Le Caron, Louis: 60, 60*n*
Lecler, Joseph: 177*n*, 180*n*
Lee, Sidney: 231*n*
Le Ferron, Arnould (Du Ferron): 57, 57*n*
Lefranc. Pierre: 47*n*
Leibniz, Gottfried: 50, 80*n*, 132*n*
Le Loyer, Pierre: 140, 140*n*, 177, 212, 212*n*
Lenoble, Abate Robert: 170*n*, 201*n*, 211*n*, 223*n*, 259*n*
León X, Papa: 23
Lessing, Gotthold Ephraim: 352*n*
L'Estoile, Pierre de: 135*n*
Levi, David: 328, 328*n*
Lilith: 322
Limbruck, Elaine: 98*n*
Lindeboom: 37*n*
Lipsio, Justo: 72
Locke, John: 236, 236*n*, 237*n*, 317
Lorena, Carlos, Cardenal de: 66, 70, 117
Loyola, Ignacio, San: 25
Luciano: 53
Lullier, Francois: 169, 169*n*
Lutero, Martín: 19, 22, 23, 23*n*, 24, 24*n*, 25, 26, 27, 28, 28*n*, 29, 30, 31, 119, 226, 284, 287, 299

Mahoma: 365
Mahoney, Edward P.: 323*n*
Maimónides, Moisés: 328, 331, 348
Maldonat, Juan (Maldonado): 83, 118, 133, 133*n*
Malebranche, Nicolás: 309, 309*n*, 314, 345*n*, 346*n*
Marándé, Leonard: 144, 158, 158*n*, 159, 159*n*, 174
Margarita, Reina: 101
Marolles, Michel de: 332, 332*n*
Mauthner, Fritz: 55*n*
Mazarino, Jules, Cardenal: 135, 135*n*, 144, 148
Mc Colley, Grant: 228*n*
Mc Kee, David R.: 318*n*
Mc Kerrow, Ronald B.: 46*n*
Mede, Joseph: 343*n*
Mellizo, Carlos: 75*n*
Memmius, Henri: 69
Menage, Gilles: 325*n*, 334*n*
Menasseh ben Israel: 323, 323*n*, 337
Menéndez y Pelayo, Marcelino: 75*n*
Mersenne, Marin: 16, 45, 80, 141, 143, 143*n*, 161, 167, 183, 187, 192, 198, 198*n*, 201, 202, 202*n*, 203, 203*n*, 204, 204*n*, 205, 206, 207, 208, 208*n*, 209, 209*n*, 210, 210*n*, 211, 211*n*, 212, 212*n*, 213, 213*n*, 214, 215, 216, 216*n*, 217, 219, 221, 222, 227, 230, 242, 261, 262, 262*n*, 280, 297, 301, 303, 315, 318
Mill, John Stuart: 165, 201
Millet, J.: 272*n*
Moisés: 319, 320, 321, 322, 327, 336, 338, 365
Molière Jean-Baptiste Poquelin: 52, 52*n*, 145
Montaigne, Michel de: 16, 28, 35, 49, 50, 50*n*, 53, 56, 60, 60*n*, 68, 74, 78, 80, 81, 81*n*, 82, 82*n*, 83, 83*n*, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 95*n*, 96, 97, 97*n*, 98, 98*n*, 99, 99*n*, 100, 101, 101*n*, 102, 102*n*, 103, 106, 109, 110, 110*n*, 111, 111*n*, 112, 132, 133, 134*n*, 135, 135*n*, 136, 137, 138, 138*n*, 144, 145, 147, 147*n*, 149, 149*n*, 156, 157, 162, 169, 174, 184, 188, 188*n*, 197, 226, 246, 247, 250, 260, 266, 273, 317
Montucla, Jean-Etienne: 143*n*
More, Henry: 351, 352, 352*n*
Moreau, Joseph: 79*n*
Moréri, Louis: 262*n*
Morize, André: 172*n*
Mornay (Phillipe de) sieur de Pleissis-Marly: 103
Morphos, Panos P.: 54*n*, 59*n*, 64*n*, 65*n*
Musgrave, Alan: 336*n*
Mutschmann, Hermann: 45*n*

Nashe, Thomas: 46*n*
Naudé, Gabriel: 144, 145, 145*n*, 146, 146*n*, 154, 157, 169, 244, 246, 262
Nauert, Charles G. Jr.: 56, 56*n*
Newcastle, William, Marqués de: 257
Newton, Isaac: 224, 343, 343*n*
Niceron, Jean-Francois: 332*n*
Nicetas: 92
Nicolas de Cusa, Cardenal: 14, 139, 295
Nicole, Pierre: 40, 40*n*
Nicot, Jean: 64
Nizolius, Marius: 50
Noé: 322

Ochino, Bernardino: 102, 102*n*
Oddos, Jean-Paul: 318*n*
Ogier, Francois: 136, 176, 176*n*, 177, 178, 178*n*
Olaso, Ezequiel: 53*n*
Oldenburg, Henry: 351*n*
Olschki, Leonardo: 228*n*
Orcibal, Jean: 180*n*
Orobio de Castro, Isaac: 338
Owen, John: 75*n*

Pablo de Tarso, San: 20, 88, 150, 153
Paine, Thomas: 328*n*
Paracelso (Theophrastus von Hohenheim): 92, 107, 158
Para du Phanjas, Abate Francois: 259*n*, 274*n*
Pascal, Blas: 16, 19, 20, 99, 99*n*, 154, 170, 225, 246*n*, 253, 255, 269, 269*n*, 315, 315*n*, 340, 345, 352
Patin Guy: 142, 142*n*, 144, 145, 146*n*, 147, 154, 157, 158, 169, 192, 318
Pattison, Mark: 73*n*
Peiresc, Nicolás Claude Fabri de: 163*n*
Pellison-Fontainier, Paul: 40, 40*n*
Perrens, Francois-Tommy: 145*n*
Petit, Pierre: 289, 289*n*
Pfaff, Christopher Matthew: 315*n*
Pic, Pierre: 142*n*
Pico della Mirandola, Gian Francesco: 47, 48, 49, 56, 68, 140, 294, 295
Pico della Mirandola, Giovanni: 50, 50*n*, 140
Pintard, René: 145*n*, 149*n*, 155, 155*n*, 156, 156*n*, 161*n*, 168, 169, 203*n*, 246*n*, 318*n*
Pirrón de Elis: 13, 52, 52*n*, 89, 139, 153, 162, 288
Pittion, Jean Pierre: 327*n*
Platón: 59, 62, 65, 66, 139, 205, 243, 243*n*
Plutarco: 72, 73, 186, 188
Pole, Cardenal Reginaldo: 57, 58
Pomponazzi, Pietro: 145
Popkin, Richard H.: 47*n*, 99*n*, 106*n*, 107*n*, 117*n*, 155*n*, 172*n*, 216*n*, 267*n*, 323*n*, 327*n*, 328*n*, 333*n*, 334*n*, 336*n*
Poppi, Antonio: 49*n*
Portnero: 324*n*
Postel, Guillaume: 319, 319*n*
Prado, Juan de: 338, 338*n*, 339, 339*n*, 346
Priestley, Joseph: 328, 328*n*
Pybracil, Henricus Fabri: 163*n*

Rabelais, Francois: 51, 51*n*, 52, 52*n*
Raleigh, Sir Walter: 46*n*
Ramus, Peter: 63, 64, 64*n*
Regius, Henricus: 293
Révah, I. S.: 338, 338*n*, 339*n*
Ribera, Daniel: 338
Rice, Eugene F. Jr.: 110*n*
Rice, James V.: 144*n*
Richelieu, Armand Jean du Plessis, Cardenal: 149, 158, 180, 245, 246
Rochemaillet, Gabriel Michael de la: 102, 110*n*
Rochot, Bernard: 161*n*, 167*n*, 168*n*, 220*n*, 223*n*
Ronsard, Pierre de: 64, 65
Rossi, Mario: 231*n*
Rousseau, Jean-Jacques: 335

Sabrié, Jean-Baptiste: 102*n*, 107*n*
Sadoleto, Jacopo, Cardenal: 58, 58*n*, 59, 59*n*, 60
Sainct-Gelays, Melin de: 60*n*
Saint-Cyran. Véase Du Vergier, J. H.
Sainte-Beuve, Charles A.: 147

Sanchez, Thomas: 74*n*
Sanford, James: 54*n*
Saumaise, Claude: 318
Savonarola, Girolamo: 48, 48*n*
Scaliger, Julius: 320*n*
Schiff, Mario: 134*n*
Schmitt, Charles B.: 46, 46*n*, 47, 47*n*, 48*n*, 50, 50*n*, 115, 115*n*
Schneider, Herbert W.: 334*n*
Schoeps-Jans Joachim: 336*n*
Schoockius, Martinus: 289, 292, 293*n*, 294, 294*n*, 295
Sebond, Raimond de: 83, 84, 84*n*, 85
Senchet, Emilien: 79*n*
Sergeant, John: 122*n*
Servet, Miguel: 31, 33
Sexto Empírico: 14, 15, 16, 22, 25, 25*n*, 36, 40, 44, 45, 45*n*, 46, 46*n*, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 67, 68, 69, 69*n*, 71, 71*n*, 72, 73, 79, 83, 95, 111, 112, 112*n*, 116, 117, 132, 137, 146, 147, 148, 149, 150, 158, 162, 163, 163*n*, 164, 164*n*, 172, 188, 191, 195, 197, 206, 207, 208, 217, 225, 231, 295, 310, 313, 317, 353, 354
Shuttleworth, J. M.: 232*n*
Silhon, Jean de: 245, 246, 246*n*, 247, 248, 248*n*, 249, 249*n*, 250, 250*n*, 251, 251*n*, 252, 252*n*, 253, 253*n*, 254, 254*n*, 255, 256, 257, 258, 261, 268, 274, 276
Simon, Richard: 327, 331, 331*n*, 332*n*, 333, 333*n*, 334, 334*n*, 350
Sirven, J.: 260*n*
Smyth, Thomas: 335, 335*n*
Sócrates: 186, 186*n*, 267
Soman, Alfred: 102
Sorbiere, Samuel: 47, 142, 144, 158, 166, 166*n*, 172, 214, 214*n*, 312
Sorel, Charles: 192, 192*n*, 193, 193*n*, 194, 194*n*, 195, 195*n*, 196*n*, 214
Sortais, Gaston: 164*n*, 214*n*
Spinoza, Benedictus de: 16, 17, 320, 327, 334, 336*n*, 335, 335*n*, 336, 336*n*, 337, 337*n*, 338, 338*n*, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 350*n*, 351, 352, 353, 354, 354*n*, 355, 355*n*, 356, 357, 357*n*, 358, 359, 359*n*, 360, 361, 361*n*, 362, 362*n*, 363, 364, 365
Sprat, Thomas: 173, 173*n*
Stanley, Thomas: 47, 47*n*
Staudlin, Carl Friedrich: 50, 50*n*, 81, 81*n*, 98*n*
Steinmann, Jean: 351*n*
Stolpe, Sven: 324*n*
Strathmann, Ernest A.: 46*n*
Strauss, Leo: 336*n*
Strowski, Fortunat: 49, 49*n*, 55*n*, 76*n*, 244, 244*n*, 246, 246*n*
Suze, Conde de: 330*n*, 331, 331*n*

Talon, Omer: 61-63
Tamizey, de Laroque, Philippe: 337*n*
Taylor, Archer: 146*n*
Taylor, T.: 297*n*
Tertuliano: 150, 155
Teofrasto: 139
Thompson, Craig R.: 27*n*
Thorndike, Lynn: 139*n*
Thyssen-Schoute, C. Louise: 294*n*
Tilenus, Daniel: 231*n*
Tillotson, John: 225, 226*n*
Timón, 13
Tisserand, Ernest: 149*n*, 156, 156*n*
Toffanin, Giuseppe: 58*n*
Traine, Paul: 146*n*
Turretin, J. A.: 38*n*

Valencia, Pedro: 73, 73*n*
Van Vloten, J.: 341*n*
Varrón: 212*n*
Veron, François: 120, 120*n*, 121, 121*n*, 122, 122*n*, 124, 124*n*, 125, 126, 127, 127*n*, 128, 128*n*, 129, 129*n*, 130, 130*n*, 131, 261, 261*n*, 310
Viau, Théophile de: 146, 146*n*, 177, 177*n*
Vico, Giovanni Battista: 334, 334*n*
Villebressieu, Etienne de: 263*n*
Villemandy, Petrus: 315*n*
Villey, Pierre: 50, 50*n*, 60*n*, 67, 68, 111
Vicente de Paul, San: 100
Voetius, Gisbert: 289, 289*n*, 293, 293*n*, 294, 294*n*
Voltaire, François Marie Arouet de: 99, 99*n*, 145, 155, 170, 334, 335

Waldman, Theodore: 226*n*
Walton, Craig: 334*n*
Watkins, J. N.: 357*n*
Weber, Alfred: 98, 98*n*
Wedderkoff, Gabriel: 315*n*
Weinstein, Donald: 48*n*
Whiston, William: 343*n*
White, Thomas (Thos, Albius): 42*n*, 70
Wilbur, Earl Morse: 37*n*
Wild, Ulrich: 80*n*
Wilkins, John: 226*n*
Winchell, Alexander: 334, 335*n*
Worm, Ole: 318

Yves de Paris: 190, 191*n*

Zambelli, Paola: 53*n*
Zeitlin, Jacob: 84*n*
Zenón: 92, 124, 210
Zwinglio, Ulrico: 119

ÍNDICE GENERAL

Reconocimientos 7
Prefacio 11
I. La crisis intelectual de la Reforma 22
II. El resurgimiento del escepticismo griego en el siglo XVI 44
III. Michel de Montaigne y los "nouveaux pyrrhoniens" 82
IV. La influencia del nuevo pirronismo 115
V. Los "libertins érudits" 144
VI. Comienza el contraataque 176
VII. El escepticismo constructivo o mitigado 201
VIII. Herbert de Cherbury y Jean de Silthon 231
IX. Descartes, conquistador del escepticismo . . . 259
X. Descartes, "sceptique malgré lui" 288
XI. Isaac la Peyrère y los comienzos del escepticismo religioso 317
XII. El escepticismo y el antiescepticismo de Spinoza 340
Bibliografía 367
Índice de nombres 391

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales